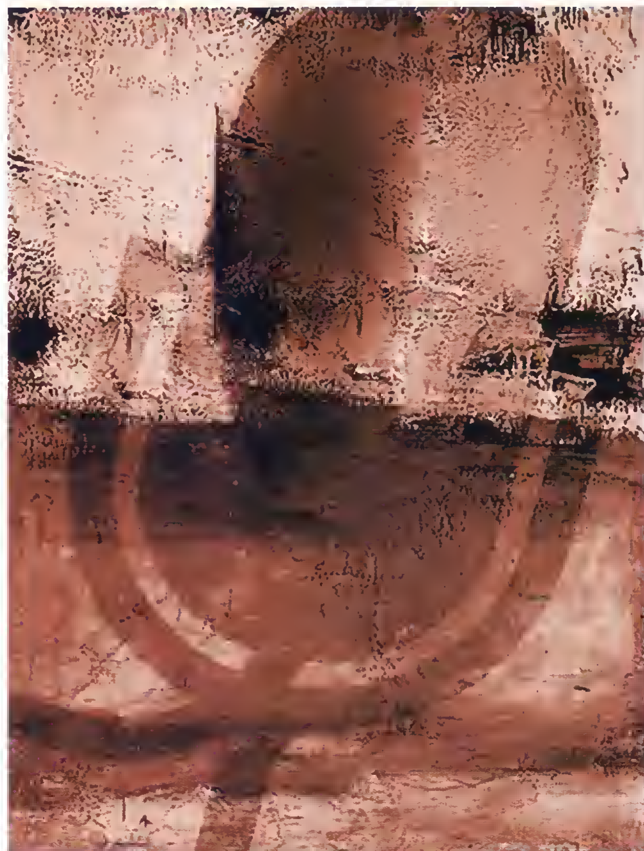
الخطاب السياسي في القرآن

السلطة والجماعة ومنظومة القيم



د. عبد الرحمن الحاج



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

هذا الكتاب

«يصدر هذا الكتاب في وقت تشهد فيه البلاد العربية ثورات شعبيّة متنامية، أزالت دكتاتوريات عاتية كانت تبدو كما لو أنّها قدر أبديّ، ويبدو مضمون الكتاب كما لو أنّه مأخوذٌ من وحي هذه الثورات غير أنّه، وفوق انسجامه مع الظروف المذكورة، يشكّل إسهاماً مفيداً في النقاش حول دور الإسلام السياسي وعلاقة الدين بالدولة وخصوصاً وأنه يبدو أنّ جزءاً هامّاً ورئيساً من الإرباك الحاصل في الفقه السياسي الإسلامي الحديث مرجعه الافتقار إلى معالجات جديدة لنصوص التشريع حيث أُهملت الدراسات القرآنية المتعلّقة بالجانب السياسي، في ظِلّ اعتقاد سائد بأنّ القرآن لا يتضمّن تصوّرات سياسيّة إلا في حدود ضيّقة جداً.

وانطلاقاً من ذلك، تهدف هذه الدراسة إلى استكشاف إمكانات منهجيّة جديدة في دراسة القرآن في مستوى تحليل الخطاب، وامتحان كفاءتها، واستكشاف مدى إمكانيّة توظيف المفردة القرآنيّة في عمليّة التحليل هذه مطبّقة في الخطاب القرآني السياسي على وجه الخصوص والبنية المفاهيمية التي يستند إليها.

كما أنّ التدقيق في فصول الكتاب يُبيّن مدى اعتماد المؤلف على منهجية خاصة في تحليل الخطاب القرآني مستعيناً بعلوم القرآن وأصول الفقه وغيرها من الحقول العلمية الحديثة».

الثمن: ١٣ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-533-71-1



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

الخطاب السياسي في القرآن

السلطة والجماعة ومنظومة القيم

الخطاب السياسي في القرآن

السلطة والجماعة ومنظومة القيم

د. عبد الرحمن الحاج



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الحاج، عبد الرحمن

الخطاب السياسي في القرآن: السلطة والجماعة ومنظومة القيم/عبد الرحمن الحاج.

٣٨٢ ص.

ببليوغرافية: ص ٣٥١ - ٣٨٢.

ISBN 978-9953-533-71-1

١ . الفكر السياسي. ٢. الإسلام والسياسة. ٣. القرآن الكريم. أ. العنوان.

297.1226

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

إهـداء

إلى الذي غاب ليبقى وطنه، وبقي حاضراً في غيابه

.... والدي

المحتويـات

القسم الأول
بناء الجماعة السياسية

القسم الثاني

النظريّة السياسيّة (هيكل الأمر)

القسم الثالث
القيـم السياسيـة

مقدمة

يصدر هذا الكتاب في وقت تشهد فيه البلاد العربية ثورات شعبيّة متنامية، أزالت دكتاتوريات عاتية كانت تبدو كما لو أنّها قدر أبديّ، ويبدو مضمون الكتاب كما لو أنه مأخوذٌ من وحي هذه الثورات، غير أنّ الكتاب الذي نقرّ بأنّه منسجم إلى حدّ مثير مع الثورات الجارية أو التي جرت، وفي شكل خاص في بلادي سورية التي تمثّل القلب الجغرافي لمحور الديانات التوحيديّة العالميّة، إلا أنّه مع ذلك لم يؤلّف من وحي الأحداث الراهنة، فقد أُلّف قبل قرابة سنة على الأقل من الآن.

غير أنّه، وفوق انسجامه مع الظروف المذكورة، آمل أن يشكّل إسهاماً مفيداً في النقاش حول دور الإسلام السياسي وعلاقة الدين بالدولة الذي بدأ لتوه في الديمقراطيّات العربيّة الوليدة، وخصوصاً وأنه يبدو أنّ جزءاً هامّاً ورئيساً من الإرباك الحاصل في الفقه السياسي الإسلامي الحديث مرجعه الافتقار إلى معالجات جديدة لنصوص التشريع، بالإضافة إلى هيمنة المستَنَد التاريخي في الاجتهاد الفقهي، وفي شكل خاص أُهملت الدراسات القرآنية المتعلّقة بالجانب السياسي، في ظِلّ اعتقاد سائد بأنّ القرآن لا يتضمّن تصوّرات سياسيّة إلا في حدود ضيّقة جداً، والذين اختبروا هذا الاعتقاد هم قلّة، أثبتت بحوثهم ودراساتهم أن القرآن يمثّل حقلاً خصباً لمثل هذه الدراسات، إلاّ أنّ هؤلاء في الأعمّ الأغلب لم يستندوا إلى منهجيّات تقليديّة، ذلك أن المنهجيّة التقليديّة التراثيّة وحدها لا توفّر إمكانيّة لتجاوز دراسة النصّ التحليليّة الجزئيّة والاستدلال الاستشهادي المعتمِد على جلب نصوص تتعلّق بموضوعٍ ما لإثبات صحة وجهة نظر قائمة.

أليس أمراً يستحقّ التأمّل أن تكون معظم هذه الدراسات، على ندرتها،

قد أنجزت في إطار معارف ومنظورات منهجيّة حديثة بغضّ النّظر عن مسمّياتها؟ من وجهة نظرنا، فإنّ أهمّ دلالة لذلك هي أنّ المعارف الحديثة وفّرت إمكانات جديدة لفهم القرآن. ولا شكّ في أنّ الدراسات القرآنيّة تعاني مشكلة حقيقيّة في موضوع المناهج والبحث المنهجي، وهنالك زهد منتشر بين دارسي العلوم القرآنية بالبحوث المنهجيّة، والجديدة منها على وجه الخصوص. هنا يبدو أنّنا أمام أمرين مترابطَيْن: دراسة الخطاب السياسي في القرآن، وتطوير مناهج البحث والتفسير.

وإذا كانت أزمة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر تكمن في جانب منها في تاريخيّتها، وفي جانب آخر في عدم اهتمامها الكافي بالنصوص المقدّسة المؤسّسة، والقرآن على وجه الخصوص، فإنّ المنهج والبحث المنهجي وتجديده في القرآن يمثّل أحد أهمّ مفاتيح حلّ هذه الأزمة. إنّ أهميّة دراسة الخطاب السياسي في القرآن تنبع **أولاً** من الحاجة إلى فهمه، **وثانياً** لنقد الفكر السياسي الإسلامي وإعادة بنائه انطلاقاً منه، **وثالثاً** في هذه النظرة المزدوجة لعلاقة المنهج وتجديده بفهم الخطاب القرآني، ولا مندوحة هنا من الإشارة إلى أن البحث المنهجي يتطوّر بسرعة، وأن القلائل جداً من الباحثين والمتخصّصين في العلوم القرآنيّة مهتمّون بالاستفادة من هذا التطوّر.

وانطلاقاً من ذلك، تهدف هذه الدراسة إلى استكشاف إمكانات منهجيّة جديدة في دراسة القرآن في مستوى تحليل الخطاب، وامتحان كفاءتها، واستكشاف مدى إمكانيّة توظيف المفردة القرآنيّة في عمليّة التحليل هذه مطبّقة في الخطاب القرآني السياسي على وجه الخصوص والبنية المفاهيمية التي يستند إليها.

هناك عدد من الدراسات تناولت جوانب من الخطاب السياسي في القرآن، ويعتبر كتاب **طه عبد الباقي سرور** الذي صدر تحت عنوان **دولة القرآن**[1] أوّل مؤلّف تناول الدولة من منظور قرآني، إلاّ أنّ استعراض الكتاب يكشف عن أنّه لم يكن سوى محاججة أيديولوجية، ولم يكن عملاً بحثيّاً رصيناً، كما أنّ التدقيق في فصول الكتاب يبيّن بأنّه لا يعتمد على تحليل

---

(١) انظر: طه عبد الباقي سرور، **دولة القرآن** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٨). صدرت الطبعة الأولى عام ١٩٥٥.

نصوص القرآن، بل إنّه يعتمد في فصول كاملة على الاجتهادات الفقهيّة، وأحياناً على السنة النبويّة وحسب.

وعلى ما يبدو أنّ الكتاب، الذي أُلِّف في منتصف الخمسينيّات، أي في أجواء المعركة الفكرية مع الماركسيّة والعلمانيّة والقوميّة، كان متأثّراً بتلك الأجواء إلى حدٍّ بعيدٍ، أو حتى كان هو ذاته جزءاً منها، فهاجس الكتاب الأوّل هو الحفاظ على «الهويّة» التي تقتضي التركيز على التمايز بين المسلمين وغيرهم من أهل الاعتقاد.

ثم أصدر محمد البهي كتابه **الدين والدولة: من توجيه القرآن الكريم**[٢] نظَّر فيه «لرسالة الإسلام في حياة المجتمع الإنساني» و«في نظام حكم إنساني» وفي «ظلّ دولة طابعها الالتزام». الكتاب، المؤلّف من أربعة أبواب لا يستند ـ في الواقع ـ إلى أصول بحثيّة، وقواعد منهجيّة واضحة، وهو ليس أكثر من تأمّلات ووجهات نظر صِيغت في سياق سجال أيديولوجي أيضاً، فالغاية من الكتاب هي الانفكاك عن «التبعية الفكريّة في نظام حكمه عن الغرب والشرق»، وأن «يقدّم الحجّة على الاتباع للأجنبي عنهم، ممّن صارت إليهم قيادة المجتمعات الإسلاميّة» بأنّ الإسلام «هو أيضاً نظام حكم وطريق دولة»، هي «دولة أخلاقيّة، وليست دولة بوليسيّة، دولة بوليسية إرهابيّة»، وهو أمر ليس غريباً عن البهي الذي كان منغمساً، كغيره من كبار أبناء جيله، في هذه المعركة.

بعد سنوات قليلة أصدر محمد أحمد خلف الله دراسة بعنوان **القرآن والدولة**[٣]، واللافت للانتباه أنّ عنوان الدراسة يكاد يطابق عنوان مؤلّف سرور، إلاّ أنّه يختلف عنه في موضوعاته وطريقة معالجته، فالكاتب متخصّص في الدراسات القرآنيّة، وإن كان من الزاوية الأدبيّة. على أنّ الكتاب ـ وكما يقرّر مؤلّفه منذ البداية ـ يريد إثبات وشرح قضيّتين: «**الأولى**: أنّ القرآن الكريم لم يضع في ذلك إلا الخطوط الرئيسة الكبرى التي تعصم الإنسان من الزلل، وتوجّه خطاه إلى الطريق المستقيم؛ طريق الحق والعدل والخير العام. **والثانية**: أنّ القرآن الكريم قد تركَ للإنسان التفصيلات، وكل ما يتأثّر بالزمان أو المكان».

---

(٢) محمد البهي، **الدين والدولة: من توجيه القرآن الكريم** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٠).

(٣) انظر: محمد أحمد خلف الله، **القرآن والدولة**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١). صدرت الطبعة الأولى عام ١٩٧٣.

دراسة خلف الله يبدو أنها، هي الأخرى، تقوم على قاعدة أيديولوجيّة منذ البداية، فلم يكن القصد دراسة علمية استكشافيّة للنص، بقدر ما أريد للنصّ أن يكون شاهداً لنتائج معروفة سلفاً من أقصر الطرق وأقربها. والدراسة وإن كانت تعتمد على التفسير التقليدي، إلاّ أنّ روح «مدرسة الأمناء» كانت خلفها بوضوح، وهي مهمومة بقضايا راهنة تريد أن تسقطَها على القرآن.

بعد قرابة نصف قرن صدر خلالها بضعة مؤلّفات موغِلة في معركة الأيديولوجيا، تصدر دراسة للتيجاني **عبد القادر حامد** تحت عنوان **أصول الفكر السياسي في القرآن المكي**[٤]، وهي أوّل دراسة يمكن القول إنّها دراسة تخضع لأصول البحث الأكاديمي وتقاليده العلميّة. تناول التيجاني في دراسته جزءاً خاصاً من القرآن، هو الجزء المكّي، حلّل من خلاله أصول الفكر السياسي في هذا الجزء من القرآن خاصة، ولكن بهدف اكتشاف فلسفة السياسة التي ينطلق منها القرآن الكريم، وبالرغم من أنه أقام دراسته على منهج جديد يجمع بين التفسير الموضوعي والتاريخي، إلا أنّه مع ذلك لا ينطلق من موقع المفسّر، بل من موقع عالِم السياسة، الأمر الذي جعله يفهم القرآن بمعزل عن الإشكالات التفسيريّة العلميّة، ويُسقط مفاهيم حديثة لم ترد في القرآن، حتى ليبدو مُثيراً أن يتضمن عنواناً مثل **خصائص الدولة الإسلامية في القرآن**! إذ مفهوم «الدولة الإسلامية» بحد ذاته مفهوم حديث.

بعد قرابة عقد من الزمن نشر المستشرق بول. ل هيك (Paul L. Heck) دراسة، في **موسوعة القرآن** الصادرة في ليدن، بعنوان **القرآن والسياسة**[٥]، تناقش هذه الدراسة ثلاثة موضوعات رئيسة: «**المواضيع شبه السياسية في القرآن**، **وتسييس القرآن المبكر**، **وإمكانيّة وحدود السيادة البشرية جنباً إلى جنب مع القرآن كتواصل إلهي**»، إلاّ أنّ مناقشة هذه الموضوعات منظور إليها بمنظار تاريخي يركّز على «استخدام القرآن لتبرير الحكم أو التنافس عليه»، وفي هذه الدراسة، التي اتبعت منهجيّة تاريخانيّة في الغالب مستفيدة من بعض تقنيّات تحليل الخطاب الحديثة، يُنظر إلى القرآن بعيون السياق التاريخي،

---

(٤) التيجاني عبد القادر حامد، **أصول الفكر السياسي في القرآن المكي**، سلسلة الرسائل الجامعية؛ ١٩ (هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦).

(٥) *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Jane Dammen McAuliffe, general editor, 6 vols. (Leiden; Boston, MA: Brill, 2004), vol. 4, pp. 124-151.

وانطلاقاً من ذلك تقرّر منذ البداية أنّ الدولة بوصفها عضواً أو مؤسّسة للحكم أتت إلى حيّز الوجود في السنوات الأولى للإسلام، من خبرات وآراء المسلمين الأوائل وليس من التوجيه القرآني، حتى ممارسة النبي لشؤون تتصل بالسياسة والحكم لم تكن كذلك توجيهاً قرآنياً محضاً. وحاولت الدراسة أن تبحث في تأثير العقائد الإسلاميّة والقصص القرآني في تشكيل الفكر السياسي الذي لم يكن بكل حال قرآنياً بالمعنى المباشر. وهذه الدراسة، بالرغم من نزعتها التاريخانية وتأثرها بمواقف الاستشراق الكلاسيكيّة، هي واحدة من الدراسات القليلة في هذا الموضوع التي اهتمت بالتقاليد الأكاديميّة بصرامة.

ثَمّة أيضاً كتب ودراسات تخصّصت في دراسة جزء من الخطاب السياسي، أو قضية تتعلّق بالجانب السياسي في القرآن، مثل كتاب **رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية**[٦] لمحمد **جابر الأنصاري**، ومع أنّ الكتاب حسب ما يقوله المؤلف يتناول «مساحات شاسعة من أرضية العلاقة بين الإسلام والعروبة (. . .) تستلهم بصورة أساسيّة فكرة النواميس والسنن الكونيّة والطبيعيّة والاجتماعيّة التي ينبهنا إليها، بجلاء، القرآن الكريم» إلاّ أن الكتاب مستنفَد بالكامل في مناقشة قضية الهوية السياسية، ويُسقط، عن قصد، الواقع المعاصر على مفاهيم القرآن، كما إنّ الدراسة القرآنيّة لم تتجاوز فعليّاً صفحات معدودة من الكتاب، وإن حاول بناء معطياتها دراسة القضايا الإشكاليّة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر.

ثَمّة بعض البحوث المهمّة التي شكلّت جزءاً من دراسات واسعة ليست مختصّة بالضرورة في القرآن الكريم، أبرزها بحث **رضوان السيد** عن «الجماعات في القرآن» في كتابه **مفاهيم الجماعات في الإسلام** (١٩٩٣م) وهو بحث فريد وجِدّ قيّم، تناول مفاهيم الجماعات من منظور ترتيب النزول (المكي والمدني)، وحاول باختصار فهم دلالاتها السياسيّة في السيرة وتشابكاتها الدلالية، إلاّ أنّ البحث اقتصر على مجموعة محدودة نسبيّاً من مفاهيم الجماعات، واكتفى في الغالب عند حدود الكشف عن معناها مستخدماً طريقةً تشبه إلى حدّ ما طريقة علماء «الوجوه والأشباه»، إلاّ أنّها مدعّمة بتقنيّات منهجيّة بحثيّة حديثة.

وأيضاً بحث بعنوان **أصول السياسة الخارجية في القرآن** لعبد **القيُّوم**

---

(٦) محمد جابر الأنصاري، رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية وشواغل الفكر بين الإسلام والعصر، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات للنشر، ١٩٩٩).

سجادي (بالفارسية)[٧]، وينبني هذا البحث، وبمنظور العلوم السياسيّة، على فكرة أنّ القرآن الكريم اكتفى على صعيد القضايا السياسيّة ببيان الكلّيات والأطر العامّة للسياسة الخارجيّة؛ وهي ما سمّاها بـ«أصول السياسة الخارجية»، والتي دُرست تحت أربعة عناوين: «أصل نفي السبيل»، و«أصل الدعوة أو الجهاد»، و«أصل العزّة الدينيّة»، و«أصل الالتزام بالمعاهدات الدوليّة». وباعتبار أنّ هذه الأصول ترسم الإطار العام للسياسة الخارجيّة لـ«الدولة الإسلاميّة»، فليس بإمكان هذه الدولة أن تتغافل عن هذه الأصول السياسيّة.

إنّ عدداً من الأسباب تجعل بحثنا هذا له مسوّغاته معرفيّاً، إذ في حدود علمنا لا توجد دراسة متخصّصة بالخطاب السياسي في القرآن كاملاً إلى اليوم، فالدراسات التي أُلّفت لتفسير النصوص المتعلّقة بالخطاب السياسي في القرآن الكريم دَرَسَتْ جزءاً من الخطاب السياسي، وكانت لها، في الأعم الأغلب، قضايا تريد الوصول إليها سلفاً، وتحاول أن تجد في تفسير القرآن مستنداً لها، فالكثير منها مشغول بهموم أيديولوجية، ولم تكن تحاول فهم القرآن، بقدر ما كانت تحاول استخدام القرآن لتأييد وجهة نظرها. إضافة إلى ذلك اعتمدت معظم الدراسات والبحوث هذه مناهج تقليديّة، إلا أنّ الدراسات المتميّزة منها اعتمدت منهجيّات وأدوات تحليل جديدة كليّاً أو جزئيّاً، وبقليل من التحفظ يمكننا القول إنّ أيّاً من هذه الدراسات والبحوث لم يستفد من مناهج البحث اللساني الحديث المتعلّقة بتحليل الخطاب، بالإضافة إلى العلوم الاجتماعيّة الأخرى متضافرةً مع الإمكانات المنهجيّة والتحليليّة التي يتيحها التراث الإسلامي الغنيّ على النحو الذي قمنا به في هذه الدراسة.

لقد قمنا في هذه الدراسة ببناء منهجنا الخاص لدراسة وتحليل الخطاب القرآني، بالاستعانة بالعلوم الإسلاميّة التقليديّة والمعارف الحديثة، وفي شكل خاص علوم القرآن، وأصول الفقه، واللسانيّات، ونظريّات تحليل الخطاب، فضلاً عن بعض الحقول العلميّة الحديثة، مثل: نظرية السرد، والنقد الأدبي، والإبستمولوجيا. وستحتلّ المفردة القرآنيّة موقعاً رئيساً بوصفها أداة تحليل في هذا المنهج، باعتبار أنّ المفاهيم النظريّة تتكثّف في مفردات واصطلاحات،

---

(٧) البحث منشور في مجلة فارسية باسم فصلنامه، غير أننا لم نستطع معرفة تاريخ نشره. ويمكن الاطلاع عليه على الإنترنت في موقع المجلة ضمن موقع الشيعة على الموقع الإلكتروني: <http://www.al-shia.com/html/far/books/majalat/24/10/11.htm> (تاريخ المشاهدة ١٥/ ٣/ ٢٠٠٨).

وأنّ نظام العلاقات الدلاليّة بين المفردات «المفاهيم» هذه يشكّل أساس البناء النظري لأيّ خطاب، هذا الاعتماد الذي أصبح الآن من أهمّ طرق تحليل الخطاب.

المنهج، الذي كان بحدّ ذاته واحداً من أهداف الدراسة الرئيسة، تمّ اختصاره هنا في هذا الكتاب والاكتفاء بعرض خطوطه الرئيسة في سطور قليلة تسهيلاً على القارئ العام، في حين سيصدر المنهج قي كتاب مستقلّ ليكون في متناول المتخصّصين والمعنيّين بالمسألة المنهجيّة في الدراسات القرآنيّة ونظريّات تحليل الخطاب. ويمكن بيان الخطوط الرئيسية للمنهج كالآتي:

١. الاعتماد على المفردة القرآنية كأداة التحليل للخطاب على أساس أن المفاهيم والتصورات تتكثف في نهاية المطاف في مفردات.

٢. النظر إلى الخطاب القرآني مؤلف من سلاسل خطابية تتظافر لتشكيل الخطاب الكلي، وحزء مهم من فهم الخطاب هو تتبع تقاطعه واتصاله بالخطاب العام والسلاسل الخطابية الأخرى.

٣. التعامل مع القرآن الكريم كما هو بين أيدينا اليوم فيما يخص الترتيب؛ لأسباب علمية بحتة تتعلق بعدم إمكانية الوثوق بالترتيب التاريخي، وهو أمر يعرفه المتخصصون جيداً؛ ولأسباب عملية حيث قارئ القرآن اليوم يتعامل معه كما هو بين يديه مرتباً ترتيباً لازمنياً معروفاً وثابتاً. وما يهمه هو فهمه على هذا الأساس أولاً.

٤. دراسة تقدم الخطاب السياسي وتطوره داخل القرآن عبر تقدم مفاهيمه وشبكتها الدلالية بالتسلسل من بدايته (سورة الفاتحة) إلى نهايته (سورة الناس).

التشابك بين السياق الاجتماعي والتاريخي مع الخطاب القرآني يشكل جزءاً أساسياً من عملية تحليل الخطاب.

وفي هذا السياق لا بدَّ من الإشارة إلى أنّه سيتمّ أيضاً تجنّب استخدام المصطلحات التقنيّة التي تتعلّق بالمنهج، في الوقت الذي يتمّ تطبيق القواعد المنهجيّة، والأدوات التحليليّة الخاصّة بها قدر الإمكان، وذلك لئلاّ تحول هذه الاصطلاحات التقنيّة بين القارئ والنصّ، وحتى تحقّق أكبر قدر ممكن من التواصل مع النص، خصوصاً وأن كثيراً من مصطلحات المنهج هي مصطلحات جديدة وخاصّة بالباحث، في حين أنّ جزءاً آخر منها يرجع إلى علوم تراثيّة حديثة قد لا يتيسّر لكثيرين معرفة وافية عنها.

أخيراً، لا بدّ من التوضيح بأنّ هذه الدراسة لا تهدف إلى إيجاد إسقاطات فقهيّة وتصوريّة للقرآن على الدولة الحديثة، ولا إلى بناء فكر سياسي بالاستناد إلى القرآن الكريم، وإنّما تهدف إلى تحليل الخطاب وفهمه من دون أن تتجاوز هذه الحدود. كما إنّ هذه الدراسة لا تسعى لتأويل الخطاب القرآني السياسي وجعله قابلاً للتطبيق، ولا إلى «محاكمته» بمعايير الحداثة حتى لو تمّ فهمه بالاستعانة ببعض منجزاتها المعرفيّة، وإنّما تسعى إلى تقديم مادّة علميّة يمكن استخدامها في استنباط تصوّرات مفهوميّة وأحكام فقهيّة للدولة الحديثة، وفي أيّ كيان سياسي جديد.

إنّ العمل على تحليل خطاب مقدّس بحجم الخطاب القرآني، بما له من حرارة اللغة الأم ووهج إيماني يحرّك مئات الملايين من البشر حول العالم، يُشعر المرء، من جهة، بالقزامة والضآلة أمامه، عندما يحوّله موضوعاً بحثيّاً له، يفكك ويعيد تركيب أجزائه، ومن جهة ثانية يشعره بالضعف أمام النظام التركيبي المثير للقرآن، فهو منظّم بطريقة معقّدة للغاية، تمكّنه من التواصل مع أبسط المؤمنين به والتأثير فيه، وتغوي الباحث في ثناياه بأسرار نظامه الذي يبدو بالغ الدقة والإحكام. والباحث، والحال هذه، يجد نفسه وقد أقحمها في مغامرة مع الخطاب القرآني ونصّه، ويدرك أنّه لن ينجو من نقد مهما دقّق ومحّص، وحسبه أن الذين دخلوا هذا النوع من المغامرة أن يتفهّموا جوانب قصور قد تظهر في عمله.

أودّ في الختام، أن أعبّر عن شكري وامتناني للجامعة الإسلاميّة العالميّة بماليزيا التي أتاحت لي في رحابها تطوير العديد من الأفكار المنهجيّة خلال سنتين من تدريسي فيها، وخاصة أشعر بالفضل للأستاذ والصديق البروفيسور إبراهيم زين الذي كان لملاحظاته ومناقشاته دور مميز في صياغة هذه الدراسة، ولا بد لي من التنويه بها. كما إنّي أودّ أن أعبّر لزوجتي السيدة نور كيخيا، التي كانت تعمل حثيثاً على تشجيعي وتقرأ مسوّدات الأطروحة وتبدي ملاحظات غير متخصّصة، كان لها دور في صياغة مواضع عديدة منها للقارئ العام، فضلاً عن الوقت الذي أفنته كي تؤمّن لي المناخ الأنسب للإنجاز مع ظروف دراستها الخاصة.

عبد الرحمن الحاج

كوالالمبور، ٥ نيسان/أبريل ٢٠١١

مدخل
الخطاب والسياسة والقرآن

التداول الواسع لمصطلحات عدّة، معظمها قادم من الثقافة الغربيّة ومن علوم وأنظمة معرفيّة مختلفة، من دون محاولة مستمرّة وجادّة لضبطها وتحديدها، سمح بتداولها بشكل مِثمرٍ، أو إدخال مصطلحات مأخوذة من منظومات فكريّة غريبة في نسق الفكر الإسلامي من دون تحقيق قدر من الانسجام، الأمر الذي خلّفَ ظاهرةً يمكننا أن نسِمَها بظاهرة «الرخاوة الاصطلاحية» (Idiomatic Looseness)، حيث تبلغ المصطلحات في بعض الأحيان حدّاً من الاختلاف والتعدّد في الاستعمال يكاد يجعلها تخرج كليّاً عن أصل معناها، كما في مصطلح «الحضارة»، ومصطلح «الثقافة». كما إنّ كثرة التداول والتوسّع في استعمال بعض المصطلحات يُدخِلُها في حالة من التبسيط والاختزال المفهومي ويحيلها مسخاً لا يقوم عليه علم أو يستقيم عليه فهم، كما في مصطلحَيْ «الوسطيّة» و«الاعتدال»[1].

ظاهرة الرخاوة الاصطلاحية، من **جهة أولى**، متأتّية من التداول المفهومي الواسع بغير أصول ولا حدود، ومن **جهة ثانية**، إنّ هذه الظاهرة ناتجة أيضاً من احتكاك الفكر الديني بتيّارات الفكر الحديث وأيديولوجيّات العصر ومعاركه معه؛ إذ إنّ المعارك الفكريّة المتواصلة التي شغلت الفكر

---

(١) حول هذه المفاهيم وظاهرة الرخاوة الاصطلاحية، انظر: عبد الرحمن الحاج، «الوسطية وإعادة بناء الفكر الديني: مقاربة نقدية،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الدولي الثالث لمنتدى الوسطية بعنوان «نحو إسهام عربي إسلامي في الحضارة الإنسانية المعاصرة»، عمّان، ٨ ـ ١٠ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٧.

الإسلامي خلّفت عليه بصماتها في المفاهيم والمصطلحات التي دخلت خطابَهُ، من دون أن يكون ذلك دائماً مدعاة تساؤل عن تأثيرها في مسار التفكير الديني وحركته التاريخيّة.

ثمّة اليوم تطوّر طبيعي للبحث العلمي نتيجة التواصل المتزايد مع المعرفة الحداثيّة، وبالرغم من الجهود الكبيرة المبذولة من قبل الباحثين اليوم في الدراسات الأكاديمية، فيما يتعلّق بضبط المفاهيم والأدوات، إلا أنّ هذه الظاهرة ما زالت مستمرة ومطّردة، وفي شكل خاص في استثمارها في حقل الفكر الإسلامي والمعارف الدينيّة. فإذا كنّا ههنا بصدد الدراسات القرآنيّة فإنّ هذه الظاهرة تبدو بالغة التأثير في مناهج القراءة والتأويل والأدوات المستمَدّة من العلوم اللسانيّة الحديثة؛ حيث تستخدم مجموعةً كبيرةً من المفاهيم والاصطلاحات من دون ضبط ولا تدقيق، وربّما مع اقتناع سائد بعدم الحاجة إلى ذلك من الأساس. وبما أنّ هذه الدراسة تقع في إطار الاشتباك بالمفاهيم ومصطلحات العلوم الاجتماعيّة الحديثة، فإنّه، وتجنّباً لهذه المزالق، سنقوم بتحديد المفاهيم المفتاحيّة لعنوان الدراسة **الخطاب والسياسة**، وتوضيح مجال الدراسة تبعاً لذلك، مع الأخذ بعين الاعتبار النقاش الدائر حول مدى تضمّن القرآن لموضوعات سياسيّة.

أولاً: في مفهوم الخطاب والسياسة

١ ـ مفهوم الخطاب

مفردة «الخطاب» في المعجم العربي هي ابتكار قرآني؛ فأقدم وثيقة باللغة العربية وردت فيها هذه المفردة هي القرآن الكريم، حيث استعملت في ثلاث آيات[٢]، إلاّ أنّ استعمالها فيها بقي في إطار الأصل الدلالي اللغوي. لاحقاً طوّر علماء الأصول مفهوم الخطاب على نحو مثير، وأبدعوا منظومة مفاهيميّة واسعة تشمل مصطلحات مثل: «أثر الخطاب»[٣] و«زمن

---

(٢) ﴿وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب﴾؛ ﴿إنّ هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزّني في الخطاب﴾، و﴿ربّ السّموات والأرض وما بينهما الرحمن لا يملكون منه خطاباً﴾ [ص: ٢٠، و٢٣، والنبأ: ٣٧] على التوالي.

(٣) شمس الدين محمد بن محمّد الحسن المعروف بابن أمير الحاج الحلبي، التقرير والتحبير على شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، مج ٣، ص ١٠٢.

الخطاب»[٤] و«قابليّة الفهم»[٥] و«المخاطِب والمخاطَب»[٦] و«منطوق الخطاب»[٧]، و«المسكوت عنه»[٨] أو «مفهوم الخطاب»[٩]، لكنّ الاصطلاح الأصولي بقي محدود التداول في إطار علمَيْ الأصول والفقه، وهو مكرَّس بشكل رئيس لدراسة دقيقة للمقاطع الكلاميّة القصيرة، وإن كان يمتلك إمكانات كبيرة لا تزال قابلة للاستثمار إلى اليوم في دراسات الخطاب.

أما مفهوم الخطاب في هذه الدراسة فإنّه يرجع بشكل أساس إلى العلوم الاجتماعيّة الحديثة، وتحديداً البحوث اللسانيّة، ذلك أنّ مفهوم الخطاب فيها يقدّم منظوراً تحليليّاً أكثر ملاءمةً للتحليل الكلّي، كذلك فإنّ البحوث اللسانيّة

---

(٤) عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري اللكنوي السهالوي، **فواتح الرحموت بشرح مسلَّم الثبوت**، ضبط نصه عبد الله محمود محمد عمر، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ج ٢، ص ١٩٤ و٢٦٦، وبدر الدين بن بهادر الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق عبد القادر العاني؛ راجعه عمر سليمان الأشقر، ٦ ج، ط ٢ (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٢)، ج ٢، ص ٩٨.

(٥) سيف الدين أبو الحسن بن علي الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق وتحقيق إبراهيم العجوز (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ج ١، ص ١٥٣. وقال الزركشي «والأولى أن يفسر بمدلول ما يقصد به الإفهام». انظر: الزركشي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٦. انظر أيضاً: تقي الدين أبو البقاء محمد بن النجار، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، ٢ ج (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣)، ج ١، ص ١٧١ - ١٧٢.

(٦) الزركشي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٦.

(٧) ابن النجار، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦١.

(٨) ويتفرع عن «المفهوم» سلسلة من المصطلحات: «مفهوم الموافقة»، و«مفهوم المخالفة» أو «دليل الخطاب»، ويتفرع مفهوم الموافقة إلى «لحن الخطاب» أو «فحوى الخطاب»، ويساوي بعض الأصوليين بين «مفهوم الخطاب» و«فحوى الخطاب». انظر: الزركشي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥ - ٦٢، وأبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (إمام الحرمين)، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب، ٢ ج (الدوحة: وزارة الأوقاف، ١٩٧٩)، ج ١، ص ٤٤٨ - ٤٥٠.

(٩) عُرِّف «مفهوم الخطاب [بأنه] هو التنبيه بالمنطوق به على حكم المسكوت عنه». انظر: مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن تيمية، شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن تيمية وتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **المسوّدة في أصول الفقه**، تحقيق أحمد ابن إبراهيم بن عباس الذروي (الرياض: دار الفضيلة؛ بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠١)، مج ٢، ص ٦٨٢.

هذا، وقد خصص الشيرازي (الشافعي) باباً في كتابه **شرح اللمع** لبحث «مفهوم الخطاب»، انظر: أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، **شرح اللمع**، تحقيق عبد المجيد التركي، ٢ ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨)، ج ١، ص ٤٢٢.

الحديثة منحت مصطلح الخطاب (Discourse)[١٠] زخماً جديداً في الدراسات اللغويّة والأدبيّة والفلسفيّة، ودفعت به إلى حيّز التداول على أوسع نطاق، ليس بوصفه مصطلحاً تقنيّاً فحسب، بل بوصفه نظرية وأداة تحليلية. إضافة إلى ذلك، فإن مفهوم الخطاب في هذه العلوم لا يتناقض مع مفهوم الخطاب في تراث علم الأصول، بقدر ما ينسجم معه.

في إطار الدراسات اللسانيّات مرَّ مفهوم الخطاب بمراحل متعدّدة من التطوّر، وبإمكان الباحث في الدراسات اللسانيّة ومناهج الدراسات النصيّة وتحليل الخطاب أن يقع على عددٍ غيرِ قليلٍ من التعريفات المتباينة بشدّة للخطاب، هي خلاصة للتطوّرات التاريخيّة التي طرأت على المصطلح[١١]، حتى بات، في ظل هذا التراكم والاختلاف، يلفّه قدر من السيلان والاضطراب[١٢].

نتعامل هنا مع الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعيّة لغويّة متّصلة بموضوع ما، بكل ما يقتضي ذلك من كونه حدثاً[١٣] يقتضي أثراً يتجاوز الأثر الجمالي إلى الأثر الإنشائي[١٤]. وتواصلاً لغويّاً يتكوّن داخل سياق ما[١٥]، بحيث

---

(١٠) تُرجمت الكلمة «Discourse» إلى العربية بمفردات أخرى، مثل: «المقال»، «الحديث»، «النص». وقد أشار بعض الباحثين إلى أن ترجمته بمفردة «الخطاب» قد تبناه ملتقى الجزائر في أيار/مايو ١٩٨٠، الذي لقي قبولاً وأصبح شائعاً في الأدبيات العربية. انظر: الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠)، ص ٨٧ ـ ٨٨.

(١١) رصد ستيفن تيتشر وآخرون تعريفات الخطاب في الدراسات اللسانية ومناهج تحليل الخطاب، انظر: Stefan Titscher [et al.], *Methods of Text and Discourse Analysis*, translated by Bryan Jenner (London; Thousand Oaks [CA]: SAGE, 2000), pp. 25-26, and Norman Fairclough, *Discourse and Social Change* (Cambridge, UK; Cambridge, MA: Polity Press, 1992).

(١٢) حول انعكاس تعدد مفهوم مصطلح الخطاب على غموضه واضطرابه، انظر: Titscher [et al.], Ibid., p. 26, and Sara Mills, *Discourse*, New Critical Idiom, 2nd ed. (London; New York: Routledge, 2004), p. 1.

(١٣) بحسب فان ديك في كتابه النص والسياق (١٩٧٧)، وبول ريكور في كتابه من النص إلى الفعل (١٩٨٦)، فإن النص يجب أن ينظر إليه بوصفه حدثاً، انظر: Titscher [et al.], Ibid., p. 26.

انظر أيضاً: بول ريكور، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠١)، ص ٨٠ ـ ٨٢.

(١٤) الأثر الإنشائي هو الطلب المضمر من المؤلف في تمثل وجهة نظره عن العالم المبثوثة في مواقف أبطال الرواية وكلامهم وسير أحداث الرواية.

(١٥) Mills, *Discourse*, p. 5, and Titscher [et al.], Ibid., p. 26.

يصبح السياق بوصفه جزءاً من مفهوم الخطاب ذاته، وستكون «إزالة السياق على نحو يسمح بإعادته في حالة جديدة»[١٦]؛ ليصبح من الممكن قراءته بعد تراخي الخطاب عن زمنه، زمن الحدث أو الحدوث، واحدة من المهمّات العسيرة والضروريّة في آن معاً في التحليل. ويحضر في السياق مفاهيم مثل **المرجع** (Reference)[١٧]، حيث يمثّل المرجع ما يحيل إليه الخطاب في الواقع زمن الخطاب .

الخطاب بهذا المعنى يرتبط كليّاً بـ«**رؤية العالم**» (World View)، بمعناها الفردي وليس الأنثربولوجي الاجتماعي، صحيح أن الخطاب ليس **معرفة** (Knowledge) خالصة بالضرورة، غير أنّه يستخدم المعرفة في إطار رؤية العالم، بحيث تبدو المعرفة جزءاً من رؤية العالم، ورؤية العالم تبدو بدورها الجزء الآخر من المعرفة ذاتها، وعبر هذا المزج تولد **سلطة الخطاب**، إذ يرتبط الخطاب بشدّة ـ بهذا المعنى ـ بمفهوم **السلطة** (Authority) بمعناها الاجتماعي والسياسي بوصفها مجموعة علاقات قوّة تفعل فعلها في العالم، إذ «تتمفصل السلطة والمعرفة»[١٨] في الخطاب، بحيث تمثّل السلطة أثراً للخطاب، الأثر منظوراً إليه في نهاياته القصوى، وبحيث إنّ السلطة ذاتها أيضاً تولّد المعرفة وتنشئ الخطاب في سلسلة غير متناهية من تبادل الأدوار[١٩]. كما يتجاوز أيضاً الخطاب، بهذا المعنى، حدود النص ليكون عابراً للنصوص في شكل دائم، فهو مرتبط بالموضوع وأطراف الخطاب.

نظرية «**تحليل الخطاب النقدي**» (Critical Discourse Analysis) المعروفة اختصاراً بـ(CDA)، تتبنّى تعريفاً للخطاب شبيهاً بما أخذنا به، حيث يرى الخطاب تعبيراً لغويّاً عن العالم، «اللغة قيد الاستعمال، بوصفها عنصراً من

---

(١٦) ريكور، المصدر نفسه، ص ٨٦.

(١٧) المرجع مصطلح للعالم اللساني فردينان دو سوسير، وهو أحد ثلاثة مفاهيم تشكل بنية الدلالة اللغوية: الرمز اللغوي (الدال)، والصورة الذهنية (المدلول) التي تقترن بذكر الرمز اللغوي، و(المرجع) الذي يمثل ما تحيل إليه الصورة الذهنية في الواقع. انظر: أوزوالد ديكرو وجان ماري سشفايفر، **القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان**، ترجمة منذر عياشي (المنامة: جامعة البحرين، ٢٠٠٣)، ص ٤٩٢ ـ ٤٩٨.

(١٨) ميشيل فوكو، **إرادة المعرفة**، ترجمة جورج أبي صالح؛ مراجعة وتقديم مطاع الصفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، ص ١٠٨.

(١٩) انظر: بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، ص ٢١١.

عناصر الحياة الاجتماعيّة»[٢٠]. وانطلاقاً من ذلك، فإنّ تحليل الخطاب وفقاً لهذه النظرية هو عمليّة تتضمّن تأرجحاً بين طرفين: بين النص من جهة، وعناصر البنية الاجتماعيّة من جهة أخرى[٢١].

وفي إطار مفهوم الخطاب كما أوضحناه آنفاً فإنّنا نؤكّد بأنّنا سنلحظ خصائص القرآن كما يعتقد به المسلمون بوصفه نصاً مفارقاً مُنزلاً، مصدره الوحي الإلهي بما يكيّف المناهج ونظريّة التحليل وفقاً للوضع الخاص به.

إن اختيارنا لتعريف الخطاب على النحو السابق يرجع، من جهة، وكما أشرنا قبل قليل إلى انسجامه مع المنظور الأصولي الذي يلحظ أطراف الخطاب وأبعاداً زمنيّة واجتماعيّة فيه، ومن جهة أخرى، فإنّ هذه الدراسة تعمل على الاستفادة من المناهج والدراسات المعاصرة في تحليل الخطاب، حيث نرى أنّ الاستفادة من العصر ومواكبته حاجة لفهم القرآن وتحليله بأدوات العصر، هي ضرورة تاريخيّة. ومن جهة ثالثة فإنّ مسألة اختيار تعريف للخطاب تقوم عليه هذه الدراسة هي مسألة اصطلاحيّة في أساسها، وما دام الأمر يرجع للاصطلاح فهو عائد إلى الاختيار، على قاعدة «لا مشاحّة في الاصطلاح»، وقد رجّحنا اختيارنا على أساس تقاربه مع المنظور الأصولي وأحدث ما ابتكره البحث اللساني الحديث.

٢ ـ مفهوم السياسة

يعاني مصطلح «السياسة» (Politics) هو الآخر قدراً من الرخاوة الاصطلاحيّة؛ بسبب تعدّد استعماله، واتساع نطاق تداوله، واختلاف معناه بين التراث الإسلامي وأدبيّات العصر الحديث، إلاّ أنّه يبقى أكثر تحديداً من مصطلح «الخطاب» الذي يتّصف بدرجة أعلى من التجريد.

كانت كلمة «السياسة» في صدر الإسلام تستعمل لغويّاً امتداداً للعصر

---

(٢٠) Norman Fairclough, *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research* (London; New York: Routledge, 2003), p. 3.

(٢١) يطلق فيركلوف على البنية الاجتماعية التي تشكل شبكات الأعراف الاجتماعية مصطلح «طلب الخطاب»، وعلى تحليل ما يتصل بنوع الخطاب وأسلوبه وما كل ما يتعلق بالشكل مصطلح «تحليل التداخل الخطابي». انظر: المصدر نفسه، ص ٣.

الجاهلي[٢٢] بمعنى «القيادة بالرفق»[٢٣]، والأصل أنها مستخدَمة للخيل والدواب[٢٤]، ويخلو القرآن الكريم والسنّة النبويّة من كلمة «سياسة» بصيغة الاسم، غير أنّنا نجدها في آثار الصحابة وكلام التابعين في بعض النصوص النادرة التي استعملت مفردة «السياسة» بالمعنى اللغوي[٢٥].

وقد ظهر المعنى الاصطلاحي للكلمة في تعابير الفقهاء في مجال القضاء بَدءاً من القرن الثاني، مُشاراً به إلى كلِّ عقوبة مقدَّرَة من قبل القاضي أو الإمام وليست من الحدّ الشرعي، نقصت عن الحدّ أو زادت عن

---

(٢٢) استعملها شعراء الجاهلية بالمعنى المذكور، ومن أمثلة ذلك ما نقل من قصيدة للشاعر الجاهلي خراشة بن عمرو العبسي، يقول فيها:

فَلا قَومَ إلاَّ نَحنُ خَيرُ سَياسَةً ... وَخَيرٌ بِقِيَّاتٍ بَقِينَ وَأَوْلا

وأيضاً في قصيدة أخرى لخمعة بنت الخس (شاعرة جاهلية):

إذا المرء لم يسطع سياسة نفسه ... فإن به عن غيرها هو أعجزُ

(٢٣) «السِّياسة: فعل السائس الذي يسوس الدّوابَّ سياسةً، يقوم عليها ويروضها. والوالي يَسُوس الرَّعيّةَ أَمْرَهم» (الفراهيدي)، و«الفرق بين السياسة والتدبير: أن السياسة في التدبير المستمر ولا يقال للتدبير الواحد سياسة فكل سياسة تدبير وليس كل تدبير سياسة، والسياسة أيضاً في الدقيق من أمور المسوس على ما ذكرنا قبل، فلا يوصف الله تعالى بها لذلك» (العسكري). انظر: أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، **الفروق اللغوية**، حققه وعلّق عليه محمد إبراهيم سليم (القاهرة: دار العلم والثقافة، ١٩٩٨)، ص ١٩٢، وأبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، سلسلة المعاجم والفهارس؛ ٤١ ـ ٤٧ (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام؛ دار الحرية، ١٩٨٢)، ج ٧، ص ٣٣٥.

(٢٤) «والسياسةُ فعل السائس، يقال: هو يَسُوسُ الدوابَّ؛ إذا قام عليها وراضها». انظر: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرّم بن منظور، **لسان العرب**، تحقيق عبد الله علي الكبير [وآخرون] (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، مج ٣، ج ٢١، ص ٢١٤٩.

(٢٥) فقد ورد عن عمرو بن العاص (ﷺ) في وصف معاوية: «إنّي وجدته وليّ الخليفة المظلوم، والطّالب بدمه، الحسن السّياسة، الحسن التّدبير». ولعله أقدم نصّ وردت فيه كلمة «السّياسة». لم أجد تخريجه في كتب الحديث، ولكن أورده الطبري في رواية مطولة في قضية التحكيم بين علي ومعاوية، واجتماع الحكمين في «دومة الجندل».

وقد ورد أيضاً عن الشعبي أنه قال: قال زياد: ما غلبني أمير المؤمنين بشيء من السياسة إلا بباب واحد؛ استعملت فلاناً فكثر خراجه، فخشي أن أعاقبه، ففر أمير المؤمنين، فكتب إليه؛ أن هذا أدب سوء قبلي. فكتب إلي؛ أنه ليس ينبغي لي ولا لك أن نسوس الناس سياسة واحدة، أن نلين جميعا فتمرح الناس في المعصية، ولا أن نشد جميعا فنحمل الناس على المهالك، ولكن تكون للشدة والفظاظة، وأكون للين والرأفة والرحمة». انظر: أبو بكر عبد الله بن محمد العبسي بن أبي شيبة، **المصنّف**، تحقيق محمد عوامة (دمشق: مؤسسة علوم القرآن؛ جدة: دار القبلة للثقافة والنشر، ٢٠٠٦)، ج ١٦، ص ٧٧، رقم ٣١١٩٥، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، [١٩٨٨])، ج ٣، ص ١١.

العقوبة المقرّرة والمقدّرة شرعاً. «وهذا تعريف للسياسة العامّة الصادقة على جميع ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام الشرعيّة، وتستعمل أخصّ من ذلك ممّا فيه زجر وتأديب ولو بالقتل»[٢٦]. ووفقاً لهذا المفهوم فإن «للقاضي فعل السياسة»[٢٧] أيضاً بجوار الإمام، على أساس أن القضاء وإن كان من مهمّة الإمام في الأساس، إلا أن القاضي هو نائب للإمام في هذه المهمّة. ولربما كان الأصل في هذا المفهوم للسياسة تسمية **الإمام محمد**، صاحب أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ كتاب الخليفة إلى واليه **أبي موسى الأشعري** في الحدود بـ«**كِتَابِ السِّيَاسَةِ**»[٢٨].

ظهر استعمال السياسة بمعنى تدبير الناس وإدارة شؤون الحكم وممارسة السلطة[٢٩] في وقتٍ لاحق، وضُمّن في المعاجم العربية بوصفه أثراً رجعيّاً[٣٠]، فالمفهوم ليس موجوداً في صدر الإسلام ولا في الشعر الجاهلي، وهو من الأهميّة بمكان بحيث لا يمكن إهماله من الاستعمال لو أنّه كان موجوداً حقاً في ذلك الوقت، ولربّما كان أوّل ظهور لهذا المفهوم في عصر الدولة الأمويّة.

ثم ظهرت مصطلحات مبنيّة على هذا المفهوم مثل: «السياسة الدينيّة» مقابل «السياسة المدنيّة»[٣١]، و«السياسة الدينيّة»[٣٢] مقابل «السياسة العقليّة»،

---

(٢٦) محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار** (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ج ٤، ص ١٧٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٥٩.

(٢٨) علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود، ٧ ج، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)، ج ٧، ص ٩.

(٢٩) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن علي ين الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق علي سامي النشار (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٨)، ج ١، ص ٩٣.

(٣٠) ورد في أول معجم شامل لألفاظ العرب (العين): «السِّياسة: فعل السائس الذي يسوس الدّوابَّ سياسةً، يقوم عليها ويروضها. والوالي يَسُوس الرَّعيّةَ أَمْرَهم». انظر: الفراهيدي، **كتاب العين**، ج ٧، ص ٣٣٥. انظر أيضاً: محمد بن أحمد الجوهري، **الصحاح في اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، ط ٢ (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٧٦)، ج ١٣، ص ١٣٤.

(٣١) ويرجع بعض الباحثين ظهور هذين المصطلحين إلى التأثر بالتراث الإغريقي. انظر: **موسوعة السياسة**، رئيس التحرير عبد الوهاب الكيالي، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ج ٣، ص ٣٦٤.

(٣٢) ظهر هذا المصطلح عند الماوردي، في كتابه **الأحكام السلطانية**، مشيراً به إلى المفهوم =

و«السياسة الشرعيّة»[٣٣] مقابل «السياسة المدنيّة» أو «السياسة العقليّة»، و«السياسة الإلهيّة» مقابل «السياسة العقليّة»، و«السياسة السلطانيّة» أو «سياسة المُلك»[٣٤] مقابل «الخلافة».

يبدو مفهوم السياسة في التراث الإسلامي شاملاً لكل ممارسة تتعلّق بأصول الحكم وتدبير الحاكم لشؤون الناس، سواء أكان مستنِداً إلى الشريعة أم لا، وتدور قضايا السياسة في معظمها حول طرق انتقال السلطة وممارستها.

في الفكر الحديث، ثمّة اختلاف واسع في تحديد مفهوم السياسة، فبينما تتّجه بعض التعريفات إلى النظر في ماهيّة الفعل السياسي بوصفه فعلاً للحكم في الحياة العامّة، تتّجه تعريفات أخرى إلى التركيز على المشاركين في صناعة الفعل الموسوم بالسياسي الأحزاب، والجماعات، والمؤسسات السياسية الفاعلة في الحكم، في حين يتّجه ثالث للتركيز على الأبعاد الاجتماعيّة، باعتبار أنّ الفعل السياسي هو ممارسة اجتماعيّة أو في النظام الاجتماعي، يركّز اتّجاه رابع على ظاهرة الدولة وطبيعتها وميدان نشاطها[٣٥].

= القضائي للسياسة؛ وهو ـ كما أسلفنا ـ أول مفهوم اصطلاحي ظهر للسياسة. لكنه عاد وظهر فيما بعد عند ابن تيمية في كتابه السياسة الشرعية، بمعنى السياسة إدارة الحكم والمبنية على أحكام الشريعة. انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد المبارك البغدادي (الكويت: دار ابن قتيبة، ١٩٨٩)، ص ٢٨٥، وتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٩٩٨)، ص ٥٢.

(٣٣) في تقديرنا فإن مصطلح «السياسة الشرعية» و«السياسة الإلهية» ظهرا لأول مرة عند ابن تيمية في كتابه الذي يحمل عنوانه هذا المصطلح نفسه، وهما بالمعنى نفسه، أي تدبير شؤون الحكم ورعاية الخلق على أساس أحكام الشريعة الإسلامية الإلهية. وقد استعمل مصطلح «السياسة الشرعية» فيما بعد بالمفهوم الاصطلاحي الأول، أعني المفهوم القضائي. وقال ابن عابدين: «توهموا أن السياسة الشرعية قاصرة عن سياسة الخلق ومصلحة الأمة، فتعدوا حدود الله تعالى وخرجوا من الشرع إلى أنواع من الظلم والبدع في السياسة، على وجه لا يجوز، وتمامه فيها». انظر: ابن ابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٤، ص ٢٤٥؛ ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، ج ١، ص ٩٣، وأبو الوفاء برهان الدين إبراهيم بن محمد بن فرحون، تبصرة الحكام وأصول الأقضية ومناهج الأحكام، تحقيق جمال مرعشلي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ج ١، ص ٤.

(٣٤) هي كل سياسة لا تقوم على الشريعة، كما عند ابن خلدون وابن الأزرق، انظر: ابن الأزرق، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٤، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ط ٤ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص ٢٢٤.

(٣٥) انظر: موسوعة السياسة، ج ٣، ص ٣٦٢ ـ ٣٧٠، وعبد الرحمن خليفة، في علم السياسة الإسلامي (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠)، ص ٣٧ ـ ٤٥.

وبالرغم من هذا الاختلاف، ثَمّة معنىً مشترك لتعريفات السياسة، بمنظوراتها المختلفة، يمكّننا من تعريفها عموماً على أنها «عملية الحكم لمجتمع منظَّم»(٣٦) بغضّ النظر عن شكل هذا التنظيم. وانطلاقاً من ذلك يشمل علم السياسة بشكل أساس: الحكومة، والأنظمة السياسية، والمؤسّسات السياسيّة، والجماعات والأحزاب السياسيّة، والنظرية السياسيّة، والعلاقات الدوليّة، فيما يهتم علم الاجتماع السياسي بدراسة العلاقة بين المجتمع والسياسة وممارسيها(٣٧).

ويستلزم مفهوم السياسة عدداً من المفاهيم الضروريّة، مثل: السلطة، والمجتمع، والنظام، والأفراد الفاعلون، الساسة، وجميعها مفاهيم ضروريّة لمفهوم الخطاب في الوقت نفسه، وفقاً للمفهوم الذي اعتمدناه في هذه الدراسة.

وبناء على ما سبق؛ فإنّ ما نعنيه في دراستنا هذه بالخطاب السياسي في القرآن هو ذلك الجزء من القرآن الذي يتناول موضوعاً من موضوعات الحكم بشكل مباشر أو غير مباشر، وما نقصده بتعبير «غير مباشر» هو ذلك النوع من الخطاب القرآني الذي يتضمّن معنى سياسيّاً بالإضافة إلى معناه المباشر الذي قد لا يكون سياسيّاً بالضرورة.

ثانياً: القرآن والسياسة: أية علاقة؟

يرجع النقاش حول مدى تضمّن النصوص الشرعيّة للأحكام السياسيّة إلى العقد الثاني من القرن العشرين، في ظلّ ظروف تداعي الخلافة العثمانية وظهور الدولة الوطنيّة، وتصاعد الحديث عن إصلاح الخلافة العثمانية الإسلاميّة، وباستثناء تلميح عبد الرحمن الكواكبي إلى إمكانيّة استنباط مسائل

= هذا ويُرجع الباحثون عموماً مصطلح السياسة إلى أصول يونانية من كلمة (Polis) التي كانت تدل على الوحدة السياسية والعلاقة بين الفرد والجماعة التي ترتب له حقوقاً وتفرض عليه واجبات.

(٣٦) موسوعة السياسة، ج ٣، ص ٣٦٢ و٣٦٨، و Walter John Raymond, *Dictionary of Politics: Selected American and Foreign Political and Legal Terms*, 7th ed. (Lawrenceville, VA: Brunswick Pub. Corp., 1992), p. 394.

ولشرح مطول لمفهوم السياسية والاختلاف حوله، انظر: Kenneth Minogue, *Politics: A Very Short Introduction*, 2nd ed. (Oxford; New York: Oxford University Press, 2000).

(٣٧) انظر: موسوعة السياسة، ج ٣، ص ٣٧٠.

في النظام السياسي الإسلامي من القرآن[٣٨]، ورشيد رضا في **تفسير المنار**[٣٩]؛ نكاد لا نعثر على إشارة واضحة إلى حدود مرجعيّة القرآن بشكل مباشر في مسائل الحكم والنظام السياسي.

وتمثّل وثيقة «الخلافة وسلطة الأمة» (١٩٢٢م) أساساً لجملة النقاشات التي دارت في ما بعد حول هذه القضيّة؛ فقد كانت أوّل وثيقة في تاريخ الإسلام السنّي تسوّغ إنهاء الخلافة، على أساس أن مسألة الخلافة «هي مسألة دنيويّة وسياسيّة أكثر من كونها مسألةً دينيةً (. . .) لذا لم توجد تفاصيل بشأنها في النصوص الشرعيّة، ولم يرد بيان صريح في القرآن الكريم، ولا في الأحاديث الشريفة، في كيفيّة نصب الخليفة وتعيينه وشروط الخلافة ما هي، وهل يجب على الأمّة الإسلامية في كلّ الأحوال والأزمان نصب خليفة عليها أو لا»[٤٠].

غير أنّ هذه الوثيقة، التي تشير فقط إلى عدم ورود «تفاصيل» في القرآن الكريم تتعلق بمجال الحكم ونظامه، تحوّلت لدى علي عبد الرازق، في كتابه الشهير **الإسلام وأصول الحكم** (١٩٢٥م)، إلى نفي كامل لورود أيّ شيء يتعلّق بالإمامة في القرآن؛ إذ «لو كان في الكتاب دليل واحد، على أنّ إقامة الإمام فرض، لما تردّد أحد من العلماء في التنويه إليه والإشادة به»[٤١]، ولهذا السبب ذهب دعاة الخلافة إلى «دعوى الإجماع»، و«الالتجاء إلى أقيسة

---

(٣٨) مثلاً في محاولته لتبيئة مفاهيم مثل الديمقراطية، يلجأ الكواكبي إلى مطابقتها بمفهوم «الشورى» في التراث الإسلامي الفقهي السياسي، ويعمد إلى استخراج أصول الشورى من القرآن الكريم، عبر قصة بلقيس، وقصة موسى، والآيات التي تحثّ على مطلق الشورى. وجرياً مع اعتقاده الراسخ بالخلافة كمعلم من معالم الإسلام، الذي يؤمن به إيماناً حاراً، ذهب إلى مزاوجة توفيقية لمفاهيم تنتمي للدولة الحديثة مع مفاهيم منظومة الخلافة مثل «الشورى الدستورية». انظر: عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، ص ١٦.

(٣٩) انظر: محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، ط ٢ (القاهرة: دار المنار، ١٩٤٧)، ج ٢، ص ٤٩٢ ـ ٤٩٤، وحازم محيي الدين، «الإصلاح السياسي عند مفسّري القرآن الكريم في النصف الأول من القرن العشرين: رشيد رضا وطنطاوي جوهري نموذجاً،» (أطروحة دكتوراه، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ٢٠٠٧)، ص ١١٤ ـ ١٢٢.

(٤٠) «وثيقة الخلافة وسلطة الأمة،» في: وجيه كوثراني، **الدولة والخلافة في الخطاب العربي أبّان الثورة الكمالية في تركيا، رشيد رضا-علي عبد الرازق ـ عبد الرحمن الشهبندر: دراسة ونصوص**، التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، ص ٢١٦.

(٤١) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ٢٠٠٠)، ص ١٢٢.

المنطق وأحكام العقل»[٤٢]، وما ورد من «بعض آيات القرآن فإنّه، يخيَّل لنا أنّها «تتّصل بشيء من الإمامة»، لا أكثر![٤٣].

الحِجَاجُ لنفي الخلافة ابتداءً، ثمّ الدولة الإسلامية لاحقاً، بناء على نفي وجود «تفاصيل» تتعلّق بالمجال السياسي في القرآن، أو نفي كامل لـ«وجود» أي شيء يتعلّق بالمجال السياسي في القرآن، استمرّ ذاته حتى اليوم مستنداً إلى الحجج نفسها. لقد بدأ النقاش إسلامياً، أعني بين فقهاء وعلماء وساسة مسلمين، وبينما اعتمد قسم منهم موقف وثيقة «الخلافة وسلطة الأمة» المعتمِدة على نفي وجود تفاصيل في ذلك؛ مما يعني إقراراً بالأصل العام لوجود آيات تتعلق بالمجال السياسي[٤٤]، اعتمد آخرون موقفاً مشتقاً من موقف عبد الرازق لنفيٍ كامل لوجود أيّ شيء يتعلّق بالحكم في القرآن[٤٥].

وبينما كان دعاة إلغاء الخلافة ينفون أية علاقة بين القرآن والسياسة أو يقلّلون من أهمّيتها في نصوص القرآن الكريم، كان كثير من المستشرقين يجدون في الإسلام «ديناً ودولة» لا تنفصل فيه أحكام السياسة عن صلبه الديني في نصوصه المؤسّسة وتاريخه الطويل[٤٦]، وذلك على خلفيّة انحيازات أيديولوجيّة أو دوافع استعماريّة، لتأكيد أن المسلمين لا يمكنهم دخول الحداثة

---

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) على سبيل المثال يتخذ محمد أحمد خلف الله هذا الموقف معتمداً على وجود عموم في آيات القرآن تتعلق بالمجال السياسي مع ترك التفاصيل، فقد بحث في «قضية الدولة في الصيغة التي جاءت في القرآن الكريم. وهي صيغة تكشف عن حقيقتين كبيرتين في تكوين الأمة وبناء الدولة: الأولى: أن القرآن الكريم لم يضع في ذلك إلا الخطوط الرئيسية الكبرى التي تعصم الإنسان من الزلل، وتوجه خطاه إلى الطريق المستقيم؛ طريق الحق والخير العام. الثانية: أن القرآن الكريم قد ترك للإنسان التفصيلات، وكل ما يتأثر بالزمان أو المكان». انظر: محمد أحمد خلف الله، **القرآن والدولة** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٣)، ص ٣ ـ ٤.

(٤٥) على سبيل المثال، يتخذ عبد الجواد ياسين هذا الموقف مسوغاً وجهة نظره بالقول إن «القرآن سكت سكوتاً تاماً عن تسمية حاكم أو التوصية له، كما سكت عن تعيين نظام للحكم أو شكل للحكومة» و«تعني الدلالة القطعية للسكوت القرآني في قضية السلطة إحالتها إلى دائرة المباح». انظر: عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٢٠٢ و٢٠٧.

(٤٦) مستشرقين من أمثال نلينو وبارتولد وماسينيون ومستشارين آخرين في السياسات الأوروبية. انظر: كوثراني، **الدولة والخلافة في الخطاب العربي أبّان الثورة الكمالية في تركيا، رشيد رضا- علي عبد الرازق-عبد الرحمن الشهبندر: دراسة ونصوص**، ص ٤٤.

وتقبّل الدولة الحديثة التي تمثّل العلمانيّة جوهرها، الأمر الذي جعلهم متوافقين شكلياً مع دعاة عودة الخلافة إبّان النقاش المحتدم حولها.

لقد حصل توافق؛ لأسباب مختلفة ومتناقضة، بين الإسلاميّين دعاة عودة الخلافة وبين المستشرقين، واعتمد المستشرقون على الأفكار ذاتها التي استند إليها دعاة عودة الخلافة، وتمثل نصوص رشيد رضا في كتابه **الخلافة** (١٩٢٤م)، الذي ردَّ فيه على وثيقة **الخلافة وسلطة الأمة** (١٩٢١م)، الأساس الذي استُمدّت منه الحجج لدعم فكرة عودة الخلافة لدى الإسلاميّين فيما بعد، والتي تتمحور حول اقتضاء التشريع الإسلامي، الذي ورد في القرآن الكريم والسنة الشريفة، قيام الخلافة، لاحقاً استعملت مصطلح «الدولة الإسلامية» بدل الخلافة؛ فلا معنى أن يخاطب القرآن «جماعة المؤمنين بالأحكام التي يشرّعها، حتى أحكام القتال ونحوها، من الأمور العامّة التي لا تتعلق بالأفراد»[47]، مثل الأمر بالشورى، و«طاعة أولي الأمر»، إلا وجود الإمام، وتضمّن القرآن أحكاماً تتعلّق بالحكم[48].

سنجد لاحقاً امتداد هذا الأساس الحجاجي لدى العديد من الإسلاميّين[49]، الذي ربّما تحوّل لدى بعضهم إلى دليل يقتضي «أنّ القرآن يوجب قيام سلطة سياسيّة إسلاميّة، بالمعنى العقائدي للكلمة»[50]! غير أنّ تعقّد مسألة عودة الخلافة، بعد سقوطها عام ١٩٢٤م، سرعان ما حفَّز الفكر الإسلامي - الحركي، انطلاقاً من الشعار التعبوي الرمزي «دستورنا القرآن» المشار به إلى رمزيّة الخلافة والدولة الإسلاميّة، من دون وضوح مُلاحَظ،

---

(٤٧) محمد رشيد رضا، «الخلافة،» في: المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٤٨) المصدر نفسه.

(٤٩) انظر على سبيل المثال: خليفة، **في علم السياسة الإسلامي**، ص ٨٢ - ٨٤، ويشير خليفة إلى أنه «يتضمن القرآن الكثير من الأحكام التي يستحيل تطبيقها إن لم تكن هناك دولة تضطلع بهذه المهمة، وإلا استحالت إلى مبادئ مجردة لا تصلح من الواقع شيئاً». انظر أيضاً: عبد الله فهد النفيسي، **في السياسة الشرعية** (الكويت: دار الدعوة، ١٩٨٤)، ص ١٤، والنص الكامل للمناظرة الكبرى: **مصر بين الدولة الإسلامية والدولة العلمانية**، أعدها للنشر خالد محسن (القاهرة: مركز الإعلام العربي، ١٩٩٢)، ص ٣٤.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن عبد الرزاق السنهوري كتب أطروحته عن «الخلافة» تحت تأثير السجال والجدال عن فكرة الخلافة بعد سقوطها، إلا أن أطروحته لم تتضمن أي إشارة واضحة تتعلق بعلاقة القرآن بالسياسة.

(٥٠) انظر: النفيسي، المصدر نفسه، ص ١٤.

والذي يميّز دعاة الخلافة عن العلمانتيين دعاة الدولة القطريّة الحديثة، فغاص في آيات القرآن الكريم بحثاً عن مستمسك من النصوص يساعده في دعوته من أجل استعادة الخلافة، أو في خطوة أولى إقامة الدولة الإسلامية القطرية، وهكذا؛ ذهب أبرز آباء الأيديولوجيا الحركية الإسلامية الحديثة، أبو الأعلى المودودي، يبحث في «تعاليم القرآن السياسية (. . .) عن نظرية القرآن في السياسة»[٥١]، ليستنتج ما يرى فيه «الصورة التي رسمها القرآن للدولة ونظامها»[٥٢]، وهي «صورة الحكومة الإسلامية التي يريد كتاب الله إقامتها»[٥٣].

ومع احتدام النقاش حول مدى صلاحيّة الحديث عن الدولة الإسلامية وشعارها «دستورنا القرآن» ذهب بعضهم إلى استخراج الدستور من القرآن العظيم[٥٤]، والطريف في الأمر أنّ أحداً لم ينتبه إلى أن فكرة الدستور بحدّ

---

(٥١) أبو الأعلى المودودي، **الخلافة والملك**، ترجمة وتحقيق أحمد إدريس (الكويت: دار القلم، ١٩٧٨)، ص ٩.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٩. ومبالغة المودودي في التفسير السياسي للإسلام والقرآن هي التي دفعت أبا الحسن الندوي إلى انتقاده بشدة في كتاب خصصه لهذا الغرض، انظر: أبو الحسن الندوي، **التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب** (القاهرة: دار آفاق الغد، ١٩٨٠).

وفي الاتجاه نفسه يذهب خالد محمد خالد الذي يرى أن «الآيات القرآنية (. . .) تعلمنا أنه لا بد للإسلام من إمام يحكم ودولة تقوم»، فالآيات الكريمة «يكشف القرآن بها عن أن للإسلام دوراً غير هداية الناس، هو دور الحكم والحاكم الذي يحمي ذمارهم، وينظم حياتهم عن طريق دولته التي يجب أن تقوم وأن تبقى ما بقي في الدنيا إسلام. ودستور هذه الدولة ماثل في كتاب الله، وسنة الرسول، وإجماع الأمة». انظر: خالد محمد خالد، **الدولة في الإسلام** (القاهرة: دار ثابت، ١٩٨١)، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(٥٤) انظر: عبد الحميد جودة السحار، **الدستور من القرآن العظيم والأحاديث الشريفة** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧١). ومن الطريف أن مواد الدستور «القرآني» لدى السحّار (كما تبدو في كتابه هذا) متأثرة إلى حد كبير بالنزعة الاشتراكية القومية الإسلامية التي أخذت بالانتشار منذ الخمسينيات في سورية ومصر، فالدستور القرآني، وفقاً للمؤلف، شمل مادةً عن النظام السياسي مستنبطاً من القرآن سماها المؤلف «الديمقراطية الاجتماعية»! وأخرى عن «السلطة الاجتماعية»، وثالثة عن «الاقتصاد الاجتماعي»، و«التضامن الاجتماعي»، و«الديمقراطية الاقتصادية»، و«القضاء على رأس المال»! و«اللاطبقية»، و«الوحدة الإنسانية»! ومن عجيب المواد الدستورية القرآنية، وفقاً لاجتهاد السحار، تلك المادة التي تشير إلى «وحدة الأمة العربية»!!.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض الباحثين يذهب إلى أن أقصى ما يتضمنه القرآن من آيات تصلح أن تكون مواد دستورية هي ١٢ آية فقط. انظر: Nayel Musa Shaker Al-Omran, «Constitutional Action and Judicial Review in America, Egypt and the Shari'ah: A Comparative Study,» (Ph. D Thesis, International Islamic University, Malaysia, 2009), p. 92.

ذاتها هي فكرة للدولة الحديثة، ومن صميم بنيتها النظريّة العلمانيّة!

وفيما تابع يساريون وماركسيون مواقف المستشرقين؛ لأسباب أيديولوجيّة، والتفسير الجدلي التاريخي لظهور الإسلام، لتأكيد تضمُّن القرآن الكريم آيات تتعلّق بالحكم، وارتباط الدين بالسياسة والحكم(٥٥)، تابع الحداثيّون الليبراليّون مواقف المستشرقين لغرض الموقف ذاته، وهو أنّ الدولة في الإسلام التي تضرب بجذورها عميقاً في النصوص المقدّسة المؤسِّسة كالقرآن الكريم لا يمكنها تقبّل الدولة الحديثة والقبول بمبدأ حياديّة الدين عن الدولة، وبما أنّها عاجزة عن ذلك، فهي عاجزة بحكم الضرورة عن دخول العصر الذي تشكّل علمانيّة الدولة أساس العلاقات السياسيّة وانتظام العلاقات الاجتماعية وتقنينها، وحيث لا يمكن إرجاع عقارب الساعة إلى الوراء، فإنه لا بدّ، كي يسهلَ على المسلمين الانخراط في الحداثة الغربيّة، من تفكيك علاقة الدين والدولة، عبر قراءة تاريخيّة وضعيّة للسياق التاريخي للخطاب القرآني!(٥٦).

على أنّ تزايد ظهور الحركات الإسلاميّة، وفي شكل أخصّ بعد سقوط الاتحاد السوفياتي(٥٧)، ثمّ أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، حرَّضَ المستشرقين، وبدوافع سياسيّة تتدثّر بالبحث العلمي في الغالب، للقول بأنّ القرآن خال من أي نص واضح يشير إلى ما يتعلق بالحكم وإدارة المجال السياسي، وفي الاتجاه ذاته، ولكن على خلفية أيديولوجية حداثوية ذهب بعض الباحثين العرب يؤكّدون خلوّ القرآن من النصوص التي تشير إلى ما يتعلّق بالحكم والسياسة(٥٨).

---

(٥٥) انظر مثلاً: هادي العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ط ٢ (نيقوسيا: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٩٩)، ص ٢٥.

(٥٦) انظر: محمد أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٥٦-٥٩.

(٥٧) انظر مثلاً: دومينيك سورويل، **الإسلام: العقيدة، السياسة، الحضارة**، ترجمة علي المقلد، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٩٨)، ص ١٢٥.

(٥٨) انظر مثلاً: محمود إسماعيل، **الإسلام السياسي: بين الأصوليين والعلمانيين** (الكويت: مؤسسة الشراع العربي، ١٩٩٣)، ص ٧٩ و٨٤؛ خليل عبد الكريم، **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية** (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥)، ص ١٣؛ عبد الوهاب المؤدب، **أوهام الإسلام السياسي**، ترجمة محمد بنّيس (بيروت: دار النهار، ٢٠٠٢)، ص ٨٤، وموسى محمد الباشا، **الدولة الدينية الإسلامية بين النظرية والتطبيق: المملكة العربية السعودية، جمهورية إيران الإسلامية وجمهورية السودان: نماذجَ دراسية** (الخرطوم: مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي، ٢٠٠٨)، ص ١٠.

وبعيداً عن هذا السجال الأيديولوجي بين أنصار الخلافة والدولة الإسلاميّة وخصومهم، ثمّةَ دراسات أكاديميّة نأت بنفسها محاولةً البحث في مدى اشتمال القرآن لما يتعلّق بالمجال السياسي وحدود صلاحيّة استمداد الأحكام والتصوّرات الخاصّة بقضايا الحكم منه، مستندةً، عموماً، إلى فرضية اشتمال القرآن على ما يتّصل بالمجال السياسي وأصول الحكم[٥٩]. ودراستنا هذه ـ إذ تقف على معرفة بحدود النقاش وطبيعته فيما يتعلّق بتضمّن الخطاب القرآني لقضايا السياسة ـ تستند إلى هذه الفرضيّة ذاتها، وتختبرها عبر منهج التحليل الذي سنتبعه.

(٥٩) انظر مثلاً: رضوان السيد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣)، ص ١٤؛ التيجاني عبد القادر حامد، **أصول الفكر السياسي في القرآن المكي**، سلسلة الرسائل الجامعية؛ ١٩ (هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، ص ١٩- ٢٤، ولؤي صافي، **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي؛ ١١ (هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، ص ٣٦.

القسم الأول

بناء الجماعة السياسية

يتضمّن القرآن الكريم ما يزيد عن مئة وعشرين مفردةً تصف أنماطاً من الجماعات الإنسانيّة، تبدأ بالجماعات الطبيعيّة، مروراً بالجماعات السياسيّة، فالجماعات الدينيّة، وإذا كان ثَمّة تمايزٌ واضحٌ بين الجماعات الطبيعيّة فإن الجماعات السياسيّة والدينيّة متداخلة؛ فثَمّة مفردات تصف جماعات سياسيّة وتنهض في الوقت ذاته لوصف جماعات دينيّة. ولم تحظ الجماعات في القرآن إلى اليوم بدراسة شاملة[1]، في حين حظيت بعض مفاهيم الجماعات القليلة في القرآن بدراسات واسعة، مثل: الأمة[2]، ومردّ ذلك إلى أنّ الانصراف إلى دراسة هذه الجماعات كان انعكاساً لمتطلّبات الواقع لحلول سريعة وحاسمة، أو مواجهة تحدّيات راهنة وملحّة، خصوصاً تلك المتعلّقة بالدولة والهويّة في العالم الإسلامي والتي كانت معظم المفاهيم المدروسة من مفاهيم الجماعات في القرآن مما يتّصل بها.

لا يرد في الحقل الدلالي لمفهوم الجماعة في القرآن[3] مفردة «جماعة»

---

(١) باستثناء البحث الفريد عن «الجماعات في القرآن» الذي ضمنه رضوان السيد كتابه **مفاهيم الجماعات في الإسلام**، إلا أن البحث على فرادته وأهميته صغير، ويدرس المفاهيم ضمن نسق السيرة النبوية وترتيب النزول (المكي والمدني)، ويتناول جزءاً فقط من الجماعات التي وردت في المعجم القرآني. انظر: رضوان السيد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣)، ص ١٩ ـ ٣٩.

(٢) انظر مثلاً: ناصيف نصار، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)؛ رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي** (بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٤)، وماجد عرسان الكيلاني، **الأمة المسلمة: مفهومها، إخراجها، مقوماتها** (عمّان: مؤسسة الريان، ١٩٩٢).

(٣) قرابة مائة وواحد وعشرين مفردة هي: إخوان، أرباب، أسرى، أشياع، أصحاب، أعداء، أعراب، أغنياء، آل، أمة، أمّيون، أنصار، أنصار الله، أهل، أهل البيت، أهل القرى، أهل الكتاب، أولو العزم، أولو الأمر، أولو بأس، أولو الضرر، أولو قوة، أولياء، باغون، بني آدم، جاهلون، جبارون، جند، جمع، حاكمون، حزب، حزب الشيطان، حزب الله، خاسرون، خائنون، الذين اتّبعوا، الذين اتُّبعوا، الذين أخرجوكم، الذين أساؤوا، الذين استقاموا، الذين أنعم الله عليهم، الذين أوتوا الكتاب، الذين آووا، الذين شاقّوا الله ورسوله، الذين عاهدوا، الذين مكنّاهم في الأرض، =

ذاتها، فليس في القرآن الكريم ولا في الشعر الجاهلي أيّ ذكر لها، وبالرغم من ورودها في السنّة النبوية، في العهد المدني، إلاّ أنّ ما ورد فيها له دلالته المحصورة في معنى «جماعة المسلمين» وأكثريّتهم[٤]، كما تشرحها نصوص السنة ذاتها[٥]. وإذا لم تَرد مفردة «الجماعات» في السنّة ولا في كلام الصحابة أيضاً، فمردّ ذلك إلى أنّه كان لا يُرى في الجماعة إلاّ جماعة واحدة؛ لأنّ معناها مرتبط بمفهوم الأكثرية من جهة، وبالتنظيم من جهة ثانية؛ إذ لا معنى للتساؤل الذي ورد على لسان بعض الصحابة للنبي عمّا «إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ، أي المسلمين، جَمَاعَةٌ؟»[٦]، إلاّ إذا كان معنى الجماعة متضمّناً مفهوم النظام، فلا يحقّق مجرد التجمُّع العشوائي مفهوم الجماعة، فكيف يمكن تصوّر وجود مسلمين ولا توجد «جماعة المسلمين» إلا إذا كان مفهوم النظام أصلاً فيها. ومع أنّ مفردة «الجَمْع» وردت في القرآن[٧] والشعر الجاهلي والسنة النبويّة،

= الذين يستنبطون، الذين يصدون عن سبيل الله، رهط، شركاء، شعوب، شهداء، شيع، صابئون، ضالون، ضعفاء، طاغوت، طاغون، طائفة، ظالمون، عابدون، عالمين، عالون، عشيرة، عصبة، فاسقون، فتيان، فريق، فقراء، فوج، فئة، قاسطون، قاعدون، قبيل، قبيلة، قوم، كافرون، ماكرون، مبشرون، مترفون، متقون، مجاهدون، مجرمون، مجوس، محسنون، مخلّفون/خوالف، مساكين، مستضعفون، مستكبرون، مسرفون، مسلمون، مشركون، مصلحون، معذّرون، المغضوب عليهم، مطففون، مفسدون، مقسطون، مكذبون، الملأ، ملوك، منافقون، منتصرون، منذرون، مهاجرون، مهتدون، مؤمنون، الناس، ناصرون، نصارى، وارثون، يهود.

(٤) وردت في شروح الحديث بعض التأويلات لمفهوم «الجماعة» تحصرها «بجماعة العلماء»، فقد ذكر أبو عيسى الترمذي أن «تَفْسِيرُ الْجَمَاعَةِ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ هُمْ أَهْلُ الْفِقْهِ وَالْعِلْمِ وَالْحَدِيثِ». انظر: أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، [د. ت.])، ج ٤، ص ٤٦٧.

(٥) عن حذيفة بن اليمان (ﷺ) قال: «كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) عَنْ الْخَيْرِ، وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنْ الشَّرِّ؛ مَخَافَةَ أَنْ يُدْرِكَنِي، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّا كُنَّا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ، فَجَاءَنَا اللَّهُ بِهَذَا الْخَيْرِ، فَهَلْ بَعْدَ هَذَا الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟». قَالَ: «نَعَمْ». قُلْتُ: «وَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الشَّرِّ مِنْ خَيْرٍ؟»، قَالَ: «نَعَمْ، وَفِيهِ دَخَنٌ». قُلْتُ: «وَمَا دَخَنُهُ؟». قَالَ: «قَوْمٌ يَهْدُونَ بِغَيْرِ هَدْيِي، تَعْرِفُ مِنْهُمْ وَتُنْكِرُ». قُلْتُ: «فَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟». قَالَ: «نَعَمْ، دُعَاةٌ إِلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمَ، مَنْ أَجَابَهُمْ إِلَيْهَا قَذَفُوهُ فِيهَا». قُلْتُ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ! صِفْهُمْ لَنَا؟». فَقَالَ: «هُمْ مِنْ جِلْدَتِنَا، وَيَتَكَلَّمُونَ بِأَلْسِنَتِنَا». قُلْتُ: «فَمَا تَأْمُرُنِي إِنْ أَدْرَكَنِي ذَلِكَ؟». قَالَ: «تَلْزَمُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ». قُلْتُ: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ جَمَاعَةٌ وَلَا إِمَامٌ؟». قَالَ: «فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الْفِرَقَ كُلَّهَا، وَلَوْ أَنْ تَعَضَّ بِأَصْلِ شَجَرَةٍ حَتَّى يُدْرِكَكَ الْمَوْتُ وَأَنْتَ عَلَى ذَلِكَ». انظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله (ﷺ) وأيامه، تحقيق وضبط وترقيم محب الدين الخطيب [وآخرون] (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٨٠)، ج ٢، ص ٥٢٩، رقم ٣٦٠٦.

(٦) انظر: المصدر نفسه.

(٧) في الآيات: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ [القمر: ٤٥]. وانظر أيضاً: ﴿إن الذين تولوا منكم =

إلا أنّ مفهوم «الجَمْع» مختلف عن مفهوم «الجماعة»، فهو شكل خاصّ من أشكال الجماعة؛ إذ تنحصر دلالته في «جماعة المقاتلين» في ميدان القتال أو الحرب، ومن الواضح أنّ مفهوم الجمع يحتفظ بالمكوّنات الدلاليّة للجماعة، فمعنى التنظيم والاجتماع حاضر فيه.

الحقل الدلالي الخاصّ بمفهوم الجماعة في القرآن مستقطَب من قبل أربعة مفاهيم مفتاحيّة رئيسة، هي الأكثر تواتراً في الخطاب القرآني مقارنة بالمفردات الأخرى في هذا الحقل الدلالي، هذه المفاهيم الأربعة هي على التوالي: «المؤمنون»[8]، «القوم»[9]، «الكافرون»[10]، «الناس»[11]. وعلى الرغم من أنّ مفهوم «المؤمنون» يمثّل مركزاً للحقل الدلالي للجماعات في القرآن بوصفه الأكثر تواتراً، إلا أنّه مستند أساساً إلى مفهوم «القوم» ومنبثق عنه، الأمر الذي يعني أن الوصول إلى فهم الدور الدلالي المركزي لمفهوم «المؤمنون» يمرّ عبر بحث مفهوم «القوم» وارتباطاته الدلالية وليس العكس.

داخل الحقل الدلالي لمفهوم الجماعة في القرآن، يُمكن التمييز بين ثلاث بنى مفاهيميّة: **الأولى** تمثّل الجماعات الدينيّة، **والثانية** تمثّل الجماعات السياسيّة، **والثالثة** تمثّل الجماعات الاجتماعيّة والطبيعيّة. **الأولى** مركزها

= يوم التقى الجمعان إنما استزلّهم الشّيطان ببعض ما كسبوا ولقد عفا الله عنهم إن الله غفور حليم﴾. ﴿وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله وليعلم المؤمنين﴾ [آل عمران: ١٥٥ و١٦٦] على التوالي، ﴿واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير﴾ [الأنفال: ٤١]، و﴿فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنّا لمدرَكون﴾ [الشعراء: ٦١].

(٨) تواترت بمعدل ٤٤٧ مرة بالصيغ الآتية: مؤمنون (٣٤ مرة)، مؤمنين (١٤٢ مرة)، الذين آمنوا (٢٢٠ مرة)، من آمن (١٧ مرة)، من يؤمن (١١ مرة)، الذين يؤمنون (٦ مرات)، المؤمنات (١٧ مرة). وتعتبر مادة (آ م ن) واشتقاقاتها إحدى خمس مفردات هي الأشد تواتراً في القرآن. انظر: الهادي الجطلاوي، «أشد الألفاظ تواترا في القرآن،» مجلة كلية دار المعلمين العليا (سوسة-تونس)، العدد ١ (١٩٩١)، ص ٤٢. وحول مدلول تكرار المفردة «آمن»، انظر: عبد الرحمن حللي، «دعوة الرسل بين الخصوصية والتكامل في القرآن الكريم،» (أطروحة دكتوراه، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين، تونس، ٢٠٠٣)، ص ٣٢٨-٣٣٠.

(٩) تواترت بمعدل ٣٨٣ مرة بالصيغ الآتية: القوم/قوم (٢٠٦ مرات)، قوم (٤٧ مرة)، قوماً (٤٠ مرة)، قومك (١١ مرة)، قومكما (مرة واحدة)، قومنا (٤ مرات)، قومه (٥٦ مرة)، قومها (مرّتان)، قومهم (٩ مرات)، قومُهُما (مرّتان)، قومي (٥ مرات).

(١٠) تواترت بمعدل ٣٢٨ مرة بالصيغ الآتية: كافرون (٣٦ مرة)، كافرين (٩١ مرة)، الذين كفروا (١٥٢ مرة)، من كفر (١١ مرة)، من يكفر (٨ مرات)، الذين يكفرون (مرتان)، كفار (٢٨ مرة).

(١١) تواترت بمعدل ٢٣٤ مرة بالصيغ الآتية: الناس (٢٢٧ مرة)، أناس (٦ مرات).

الدلالي «المؤمنون»[١٢]، **الثانية** مركزها الدلالي «القوم»[١٣]، **الثالثة** مركزها الدلالي «الناس»[١٤]. وهذه المفردات الثلاث هي الكلمات المفتاحيّة ذاتها في الحقل الدلالي العام للجماعات في الخطاب القرآني، كما ذكرت آنفاً، غير أن هذه البُنى المفاهيميّة، والتي تشكل حقولاً دلاليّة قائمة بذاتها، متداخلةٌ إلى أقصى الحدود، بحيث تبدو في بعض السياقات متطابقة، فغالباً ما يقوم الخطاب القرآني في المفاهيم المتعلّقة بالجماعات الدينيّة بنوع من الإزاحة الدلاليّة نحو المفردات السياسيّة، فيما يُمارس في المفاهيم المتعلّقة بالجماعات السياسيّة نوعاً من الانزياح الدلالي نحو مفاهيم الجماعات الاجتماعيّة والطبيعيّة.

ويُعطي تشكُّل الحقل الدلالي القرآني لمفهوم الجماعة انطباعاً أوليّاً بأنّ المجال السياسي الذي يحكمه التصوّر القرآني لا يرتبط كليّاً بالجماعات الدينيّة، وإن كان يعطي الجماعة الدينيّة، المؤمنون خاصةً، دوراً أساساً في تشكيل هياكل الأمر، بنية السلطة، المستندة إلى مفهوم الجماعة، وعلى أية حال فإنّ هذا الانطباع، وإن كان يرجع إلى عمليّة إحصائيّة، إلاّ أنّ دلالة الإحصاء تبقى ضعيفة، وهي أقرب إلى أن تكون فرضيّة منها إلى أن تكون دعوى مُثبَتَة، وبالتالي فإنّ مسؤوليّة هذه الدراسة الكشف عمّا إذا كان هذا الافتراض صحيحاً، أم لا.

---

(١٢) يضم الحقل الدلالي الخاص بالجماعة الدينية مفاهيم مثل: إخوان/إخوة، أرباب، أشياع، أمة، أمّيون، أنصار، أنصار الله، أهل البيت، أهل الكتاب، أولياء، جاهلون، حزب الشيطان، حزب الله، خاسرون، خائنون، الذين اتّبعوا، الذين اتُّبعوا، الذين أساؤوا، الذين استقاموا، الذين أنعم الله عليهم، الذين أوتوا الكتاب، الذين شاقّوا الله ورسوله، الذين يصدون عن سبيل الله، شهداء، شيع، صابئون، ضالون، فاسقون، كافرون، مبشرون، مسلمون، مشركون، مصلحون، منافقون، مؤمنون.

(١٣) يضم الحقل الدلالي الخاص بالجماعة السياسية مفاهيم مثل: أرباب، أسرى، أشياع، أصحاب، أعداء، ، أنصار، أهل القرى، أولوا العزم، أولو الأمر، أولو بأس، أولو قوة، أولياء، باغون، جاهلون، جبارون، جند، حاكمون، الذين شاقوا الله ورسوله، الذين عاهدوا، شيع، صابؤن، ضعفاء، طاغوت، طاغون، طائفة، ظالمون، عالون، عشيرة، عصبة، فاسقون، فريق، فئة، قاسطون، قاعدون، قبيل، قبيلة، قوم، ماكرون، مبشرون، مترفون، مجاهدون، مجرمون، محسنون، مخلّفون/خوالف، مستضعفون، مسلمون، مفسدون، مقسطون، الملأ، ملوك، منافقون، منتصرون، منذرون، مهاجرون، الناس، ناصرون، نصارى، وارثون، يهود.

(١٤) يضم الحقل الدلالي الخاص بالجماعة الاجتماعية والطبيعية مفاهيم مثل: إخوان/إخوة، أرباب، أشياع، أصحاب، أعراب، أغنياء، آل، أمة، أمّيون، أهل، أهل البيت، أهل القرى، أولو الضرر، بني آدم، شركاء، شعوب، شيع، ضعفاء، طائفة، عالمين، فتيان، فقراء، فوج، فئة، قبيلة، مترفون، مجرمون، مساكين، معذّرون، الناس، وارثون.

الفصل الأول

البنية المفهوميّة للجماعات

المفاهيم المفتاحيّة للجماعات في الخطاب القرآني، على ما اتضح معنا، هي: القوم، والناس، والمؤمنون، وإدراك أبعاد هذه المفاهيم وفهم بنية حقولها الدلاليّة، يؤسّس لفهم الخطاب السياسي، ذلك أنّ أيّ خطاب سياسي مستند جوهرياً إلى مفهوم الجماعة، ومن دون هذا المفهوم لا معنى له، وبما أنّ الخطاب القرآني خطاب ديني في الأساس، فلا بدّ من أن يكون أيّ خطاب سياسي فيه متّصل على الأقلّ بمفاهيم الجماعة الدينيّة، الأمر الذي يجعل دراسة هذه المفاهيم المفتاحيّة وفهم علاقاتها أساساً لمقاربة الخطاب السياسي في القرآن.

لنبدأ بمفهوم **القوم**، حيث يشير الأصل اللغوي لمفردة القوم إلى أنّها مصدر قام[1]، أو اسم لجمع قائم حسب وجهة نظر ابن سيده الأندلسي[2]، والقيام يجمع معاني النهوض والاستقامة والاستمرار، وتشمل دلالة الجذر (ق و م) المدلول المادي والمعنوي[3]، وهكذا؛ فالقوم هم «الجماعة من الرجال والنساء

---

(١) انظر: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، **أسرار البلاغة**، تحقيق محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ج ٢، ص ١١٠، ومجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٩)، ج ٤، ص ١٢٤.

(٢) انظر: أبو الحسن بن إسماعيل بن سيده، **المخصص** (بولاق: المطبعة الأميرية، ١٣١٧هـ/ ١٨٩٩م)، ج ٣، ص ١١٩.

(٣) انظر: حسن المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ط ٢ (قم: مركز نشر آثار =

جميعاً»[٤]، وهو لفظ يدلّ على الجماعة التي يقوم أمرها ببعضها، أو يقوم بها الإنسان الفرد ويستمرّ في معاشه، فلا معنى للأصل الدلالي اللغوي لمفردة القوم إن لم يكن هذا الأصل متضمّناً في دلالته، فإذا صحّ هذا، فالرابط بين جماعة «القوم» هو النهوض بالحياة والاستمرار بها[٥]، وحدود التمايز بين الأقوام، بناءً على ذلك، رهن باستقلالها بشروط حياة متكاملة، وهو أمر يتحقّق بإحدى رابطتين: التباعد الجغرافي[٦]، أو الاختلاف في اللغة[٧]، حيث لا بدّ من أن تشكّل واحدة من هاتين الرابطتين على الأقل جزءاً ثابتاً وجوهرياً من مكوّنات مفهوم القوم في الاستعمال القرآني[٨].

= العلامة المصطفوي، بالاشتراك مع دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩)، ج ٩، ص ٣٧٩، وأبو الحسين أحمد بن زكريا الرازي بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٢)، ج ٥، ص ٣٥.

(٤) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرّم بن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير [وآخرون] (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، مج ٥، ج ٤٢، ص ٣٧٨٦.

(٥) في إطار اشتقاقات مادة (ق و م) ثمة «المقام» التي تعني مكان الاستقرار أو محل الإقامة، وانطلاقاً من ذلك يرى بعض الباحثين أن مفهوم القوم يتضمن بالضرورة معنى جغرافياً هو ما نسميه اليوم بـ«الوطن». انظر: محمد أحمد خلف الله، مفاهيم قرآنية، عالم المعرفة؛ ٧٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤)، ص ٦٥.

(٦) كما يشير استعمال المفردة في هذه الآية مثلاً: ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْباً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلاَ تَنقُصُواْ الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّيَ أَرَاكُم بِخَيْرٍ وَإِنِّيَ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ﴾ [هود: ٨٤]، فوصف «أهل مدين» أو «أصحاب مدين» بأنهم «قوم» النبي شعيب (ﷺ). وقد لاحظ ذلك بعض الباحثين، فأشار إلى أن مفهوم «القوم» في استعمال القرآن ينحسر في بعض الأحيان «ليشمل كل المقيمين بالقرية أو المستقرّ، ولو لم يكونوا من قبيلة واحدة، إن وحدة القوم (...) تتخذ بعداً جغرافياً وعقدياً». المصدر السابق نفسه.

(٧) كما استعمل في هذه الآية مثلاً: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: ٤٤]، والمقصود بالقوم في هذه الآية العرب، كما يشير السياق، وكما هو رأي غالب المفسرين. قال أبو حيان الأندلسي: «أي شرف [لهم]، حيث نزل عليهم وبلسانهم، جعل تبعاً لهم. والقوم على هذا قريش ثم العرب، قاله ابن عباس ومجاهد وقتادة والسدّي وابن زيد. كان عليه السلام يعرض نفسه على القبائل، فإذا قالوا له: لمن يكون الأمر بعدك؟ سكت، حتى نزلت هذه الآية؛ فكان إذا سئل عن ذلك قال: «لقريش»، فكانت العرب لا تقبل حتى قبلته الأنصار. وقال الحسن [البصري]: القوم هنا أمّته». انظر: محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق عادل عبد الموجود [وآخرون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ج ٨، ص ١٩. هذا، وقد اعتبر العروبيون أن اللغة تشكل «أساس الأسس» للقومية (المشتقة من القوم). انظر: ساطع الحصري [أبو خلدون]، ما هي القومية؟ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٩)، ص ٥٧.

(٨) وفقاً للعديد من علماء اللغة والتفسير أن «الذكورة» مكون جوهري وثابت في دلالة مفهوم القوم في اللغة العربية، وأنه، كما قال الأصفهاني، «في عامة القرآن أريد به الرجال =

وهكذا فجماعة القوم، سواء نظر إليهم عبر الرابطة اللغويّة[٩] أو الرابطة الجغرافيّة، هم في المحصّلة أناس تجمعهم روابط تتجاوز روابط الدم، كتلك التي نشهدها في مفهوم القبيلة مثلاً، أو روابط الدين[١٠]. وبالتالي يمكن القول إنّ مفهوم القوم يتجاوز التصنيفات التقليديّة السائدة، فضلاً عن التصنيفات الدينيّة، إلى تصنيف مرن قابل للتمدّد والتوسّع إلى أقصى الحدود، كما إنّه قابل للانكماش إلى حدود مجموعة صغيرة من الأشخاص؛ تبعاً لتمدّد هذه الروابط وانكماشها، و«يكاد» يغيب فيه الملمح القبلي[١١] بالكامل.

مقارنة بمفهوم القوم فإنّ مفهوم الناس يبدو أبسط، فالمادّة اللغويّة التي

= والنساء جميعاً، وحقيقته للرجال لما نبه عليه قوله [تعالى] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا يَسْخَرْ قَومٌ مِّن قَوْمٍ عَسَى أَن يَكُونُوا خَيْراً مِّنْهُمْ وَلا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَى أَن يَكُنَّ خَيْراً مِّنْهُنَّ﴾ [الحجرات: ١١]. وذهب الزمخشري إلى أن «القوم في الأصل مصدر قام، فوصف به، ثم غلب على الرجال لقيامهم بأمور النساء». أي إن الأصل أنه للرجال والنساء معاً، في حين يذهب بعض اللغويين إلى أن الأصل أن مفهوم القوم ينطبق على «جماعة من الرجال ليس فيهم امرأة»، وأن النساء «ربما دخلت تبعاً»، وسمي جماعة الرجال بذلك «لقيامهم بالعظائم والمهمّات»!. انظر: أحمد بن محمد بن علي المقّري الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ج ٢، ص ٥٤٠؛ أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، ط ٢ (دمشق: دار القلم، ١٩٩٧)، ص ٦٩٠؛ أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، **الفائق في غريب الحديث**، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣)، ج ٣، ص ٢٣٤، وابن منظور، **لسان العرب**، مج ٥، ج ٤٢، ص ٣٧٨٦.

(٩) يميل بعض الباحثين إلى تمديد مفهوم اللغة لتعني «الوعاء الثقافي للجماعة من البشر»، «تتراكم في جوفها ـ بفعل الزمن ـ القيم الثقافية والأمجاد التاريخية»، في الغالب فإن هذا الفهم جاء تحت تأثير الفكر القومي الحديث. انظر: خلف الله، **مفاهيم قرآنية**، ص ٦٥.

(١٠) يستعمل القرآن تعبير «القوم الكافرين» (انظر مثلاً في القرآن الكريم: «سورة البقرة،» الآيات ٢٥٠، ٢٦٤ و٢٨٦؛ «سورة آل عمران،» الآية ٤٧؛ «سورة المائدة،» الآيتان ٦٧ ـ ٦٨؛ «سورة التوبة،» الآية ٣٧؛ «سورة يونس،» الآية ٨٦، و«سورة النحل،» الآية ١٠٧)، وذلك مقابل استعماله لتعبير «قوم مؤمنين» (انظر مثلاً: «سورة التوبة،» الآية ١٤). غير أن إضافة مؤمنين أو كافرين إلى القوم، دلالة على أن مفهوم القوم لا يشملها أساساً. ويذهب بعض الباحثين إلى أن الدين في الاستعمال القرآني مضمّن في مفهوم القوم في كثير من الأحيان، وخصوصاً في القرآن المدني. انظر: السيد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي**، ص ٢٨.

(١١) يذهب رضوان السيد إلى أن المفهوم القبلي، وعلى خلاف ما ذهبنا إليه، واضح في دلالة «القوم» في القرآن الكريم، إلاّ أنّ استدلالاته من الآيات (يحيل بشكل رئيس إلى: «سورة التوبة،» الآية ٢٤، و«سورة المجادلة،» الآية ٢٢) لا تؤيّد ما يذهب إليه. كذلك يؤكد خلف الله على أن «روابط الدم أو النسب» تمثل أحد الروابط التي تميز القوم، غير أنه لا يقدم أي دليل على أن هذا الرابطة واردة في استعمالات القرآن. انظر: السيد، المصدر نفسه، ص ٢٧-٢٨، وخلف الله، المصدر نفسه، ص ٦٤.

ينحدر منها هذا الاسم (أ ن س)[١٢]، التي تشير إلى الاستئناس والميل البشري للاجتماع، مقابل الوحشة والنفور والابتعاد[١٣]. أو (ن و س)، التي تشير إلى الحركة والاضطراب[١٤]. وأياً يكن أصلها[١٥]، فإنّ الاستئناس والتجمع والحركة هي جزء من الطبيعة الإنسانيّة، فمفهوم الناس إذاً يصف الجماعة الإنسانيّة، **مطلق الجماعة**، من خلال صفاتهم الطبعِيَّة أي الاستئناس، وبالتالي فإنّ المفهوم ينطبق على أيِّ شكل من أشكال التجمع الإنساني صغر أو كبر، ففي الحين الذي يخاطب فيه القرآن البشر كلهم بوصفهم جماعة واحدة: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾[١٦]، فإنه في الوقت نفسه يصف جماعات صغيرة من البشر بـ«الناس» كذلك: ﴿**الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً**﴾[١٧].

إن التمايز بين جماعةٍ ما موصوفة بأنّها «ناس» وجماعة أخرى مثلها

---

(١٢) أصل الكلمة «أناس»، ولكن حذفت الهمزة تخفيفاً. انظر: المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج ١٢، ص ٣٢٦.

(١٣) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٤.

(١٤) انظر: المصدر نفسه، ج ١٢، ص ٣٢٦. ويذهب المصطفوي إلى أن استعمال القرآن يدل على أن أصل الكلمة هو «أ ن س»، وليس «ن و س»، حيث لا تناسب السياقات التي استخدمت فيها الكلمة معنى الحركة والاضطراب. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مج ٦، ج ٥٠، ص ٤٥٧٥، وابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٥، ص ٢٥٩.

(١٥) «قيل: أصله أناس، فحذف فاؤه لما أدخل عليه الألف واللام، وقيل: قلب من نسي، وأصله إنسيان على وزن إفعلان، وقيل: أصله من: ناس ينوس إذا اضطرب، ونست الإبل؛ سقتها (...) وتصغيره على هذا نويس». انظر: الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٨٢٨.

(١٦) «سورة الحجرات،» الآية ١٣، وانظر على سبيل المثال أيضاً: «سورة البقرة،» الآية ٢١٣؛ «سورة النساء،» الآية ١، و١٣٣، «سورة يونس،» الآية ١٩، و«سورة هود،» الآية ١١٨.

(١٧) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٧٣. وقد استدل الإمام الشافعي بهذه الآية على التعابير في النصوص القرآنية التي يكون اللفظ فيها «عام الظاهر يُراد به كله الخاص»، وقال الشافعي معقباً: «لما كان اسم الناس يقع على ثلاثة نفر، وعلى جميع الناس من بين جمعهم وثلاثة منهم، كان صحيحاً في لسان العرب أن يقال: ﴿**الذين قال لهم الناس**﴾، وإنما الذين قال لهم ذلك أربعة نفر: ﴿**إن الناس قد جمعوا لكم**﴾؛ يعنون المنصرفين عن أحد، وإنما هم جماعة غير كثر من الناس، الجامعون منهم غير المجموع لهم، والمخبرون للمجموع لهم غير الطائفتين، والأكثر من الناس في بلدانهم غير الجامعين ولا المجموع لهم ولا المخبرين». انظر: محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، تحقيق أحمد شاكر (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص ٦٠.

يتأسّس على تمايز **الجماعة تبعاً لموضوع الاستئناس**، أيّاً يكن موضوعه[١٨]، سواء كانت داخل مجتمع واحد، أو جغرافيا واحدة، أو لا، أم كان لها دين واحد، أو لا.

أمّا مفهوم **المؤمنون**، وهو الأكثر تواتراً في الخطاب القرآني، فإنّه يرجع إلى مادة (أ م ن) التي تشير في العربية إلى معنى السلامة وما يقابل الخوف[١٩]، ومنه اشتق الإيمان بمعنى الاعتقاد الذي يربط القلب ويطمئن النفس ويخلّصها من القلق والخوف ممّا لا تعرفه[٢٠]. وإذا كان هذا هو الأصل؛ فإنّ هذا المفهوم مشحون بالدلالة الإيجابيّة التي استثمرها القرآن بشكل مذهل، فبما أنّ الإيمان شأن داخلي، فإنّ معيار التفريق الأرضي بين جماعة الذين آمنوا أو المؤمنون هو صفاتهم الأخلاقيّة وأعمالهم التي تشير إلى مضمون إيمانهم، وبالتالي فجماعة المؤمنون لا يربطهم الاعتقاد وحسب، بل الصفات والأعمال أيضاً، تلك التي وضّحتها آيات عدّة في القرآن الكريم، فالاعتقاد رابط بينهم وبين من آمنوا به، الله تعالى، ولكنّ الأخلاق العمليّة والأعمال هي رابط بينهم وبين البشر[٢١]، مثل: **﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ**

---

(١٨) قد يكون الموقف هو الكفر، أو الإيمان، أو النفاق، أو الحب، أو البغض، أو الفتنة، أو أي شيء آخر، حتى ولو كان مجرد اختلاف اللون والطبيعة، كما في الآيات: **﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾** [البقرة: ٨]، **﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾** (البقرة: ٢٠٤). **﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاء مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾** (البقرة: ٢٠٧). **﴿وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾** [فاطر: ٢٨] ويطّرد ذلك الرابط في كل موارد استعمال كلمة «ناس» في القرآن الكريم.

(١٩) ابن منظور، **لسان العرب**، مج ١، ج ٢، ص ١٤١.

(٢٠) قارن بـ: المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج ١، ص ١٦٤ ـ ١٦٧، والراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٩٠.

(٢١) «الأوصاف المضافة إلى فعل الإيمان (الذين آمنوا، الذي آمن. . .) تدل على أن وصف الإيمان علامة دالة فئة معلومة بين الناس لها صفاتها وعلاماتها، وفي هذا دلالة على كون معنى الإيمان هو من الوضوح بمكان لدى متلقي النص»، فـ«الإيمان كلمة جامعة للإقرار بالله وكتبه ورسله وتصديق الإقرار بالفعل». على أننا إذ تأخذ بعين الاعتبار الخلاف بين علماء الكلام في ماهية الإيمان، فإننا نشير إلى أن الاختلاف بينهم ليس في علاقة الإيمان بالعمل، بل بتعريف الإيمان ماهوياً، وبالتالي فإن ما ذُكر أعلاه لا يدخل في هذا الخلاف الكلامي. انظر: حللي، «دعوة الرسل بين الخصوصية والتكامل في القرآن الكريم،» ص ٣٢٩-٣٣٠.

هُمُ الصَّادِقُونَ﴾[٢٢]. ويسمّي الرابطة بين المؤمنين مجموعة الصفات الأخلاقيّة العمليّة والممارسات الفعليّة في تعبير مكثّف بـ«الصالحات»: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[٢٣].

لا شكّ في أنّ مفهوم «المؤمنون»، الذي يقطع مع كل الروابط الدمويّة والطبيعيّة والواقعيّة الموضوعيّة، يملك طاقة دلاليّة هائلة تمكّنه من اختراق كل البُنى الاجتماعيّة، متجاوزاً حدود الجنس والعرق والجغرافيا، الأمر الذي يؤهّله لتأدية دور قويّ في إعادة تشكيل هذه البُنى الاجتماعيّة ذاتها، أو حتى في إيجاد بنىً اجتماعيّة جديدة.

معيار الإيمان بوصفه أساساً لتصنيف الناس يقسم التجمع الإنساني شكل حادّ، والذي كان واحداً في أصله، إلى نصفين: أناس مؤمنين وأناس غير مؤمنين، كافرين: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[٢٤]. حتى الجماعة التي تنتظم وفق مفهوم القوم سيُعاد شطرها إلى «قوم كافرين»[٢٥]، و«قوم مؤمنين»[٢٦]. وإذا انقسم الناس والقوم إلى جماعتين متقابلتين وفق معيار الإيمان والكفر، فإنّ كلّ ما يمتّ إلى منظومتهما المفاهيميّة سيكون بالضرورة خاضعاً للانشطار نفسه.

يشكّل مفهوم الله، بوصفه الإله الواحد الأحد، مفهوماً يشدُّ مفاهيم الجماعة في القرآن إلى مفاهيم الخطاب القرآني وتصوّره للعالم ككل،

(٢٢) «سورة الحجرات،» الآية ١٥، وانظر مثلاً: «سورة النساء،» الآية ٧٣.

(٢٣) «سورة البقرة،» الآية ٨٢، وانظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآية ٢٧٧؛ «سورة آل عمران،» الآية ٥٧؛ «سورة النساء،» الآيات ٥٧، ١٢٢ و١٧٣؛ «سورة البيّنة،» الآية ٧، و«سورة العصر،» الآية ٣.

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآيتان ٢١٣ و٢٥١.

(٢٥) انظر مثلاً: ﴿وَصَدَّهَا مَا كَانَت تَّعْبُدُ مِن دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِن قَوْمٍ كَافِرِينَ﴾ [النمل: ٤٣]. انظر أيضاً: «سورة الأعراف،» الآية ٩٣. وانظر أيضاً بصيغة «القوم الكافرينَ»: «سورة البقرة،» الآيات ٢٥٠، ٢٦٤ و٢٨٦؛ «سورة آل عمران،» الآية ١٤٧؛ «سورة المائدة،» الآيتان ٦٧ ـ ٦٨؛ «سورة التوبة،» الآية ٣٧؛ «سورة يونس،» الآية ٨٦، و«سورة النحل،» الآية ١٠٧.

(٢٦) انظر مثلاً: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ١٤].

ويشكّل مركزه الدلالي، كما أشرنا إليه آنفاً، ومن غير الممكن فهم البنية المفهوميّة للجماعات في القرآن من دون الارتكاز عليه، فالمؤمنون إنّما استمدّوا وصفهم واسمهم من الإيمان بالله، وبما أنزله على رسوله[٢٧]، فهم تعريفيّاً ﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾، وليس الإيمان بـ ﴿مَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾[٢٨] إلا تحصيل حاصل عن هذا الإيمان الأساس بالله والرسول.

وكما يقابل مفهومُ الإيمانِ مفهومَ الكفر، فإنّ جماعة «الكافرون» هم الجماعة المقابلة مفهوميّاً ووظيفيّاً لجماعة «المؤمنون»، فهم كفروا بالله ورسالته للعالمين، أي ﴿يَكْفُرُواْ بِمَا أَنزَلَ اللّهُ بَغْياً أَن يُنَزِّلُ اللّهُ مِن فَضْلِهِ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾[٢٩]، بما يعنيه ذلك من وجود تصوّر مقابل للعالم يمنح سلوك معتنقيه معناه. وفي حين يلحّ الخطاب القرآني على وجود تصوّر حقّ وحيد؛ لأنّه منزّل من عند الله الممسك بالحقائق جميعها، فإن ما دون ذلك هو الباطل مهما تعدّد واختلف؛ ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾[٣٠].

سيؤكّد ذلك تصوّر قسمة الناس، باعتبارهم الجماعة البشريّة الكبرى، إلى قوم مؤمنين وقوم كافرين، ذلك أنّ الرابطة الإيمانيّة هي رابطة متجاوزة للعصبيّة، وبالتدقيق في أوصاف الجماعة المؤمنة يظهر المؤمنون كإخوة متآلفين[٣١]، في حين يكون الكافرون «مختلفين»[٣٢] و«شتّى» متفرقين[٣٣]. وتؤكّد الآيات أنّ تجاوز العصبيّة بين المؤمنين الأوائل لم تكن فقط بالمساعي التي قام بها النبي (ﷺ) لتحقيق ذلك، بل كانت تأييداً إلهيّاً أكثر منها جهداً

(٢٧) «سورة النور،» الآية ٦٢، و«سورة الحجرات،» الآية ١٥.

(٢٨) «سورة النساء،» الآية ١٣٦، و«سورة البقرة،» الآية ٢٨٥.

(٢٩) «سورة البقرة،» الآية ٩٠.

(٣٠) «سورة الحج،» الآية ٦٢؛ «سورة لقمان،» الآية ٣٠. وانظر أيضاً: «سورة البقرة،» الآية ٩١؛ «سورة الأنعام،» الآية ٦٦؛ «سورة النور،» الآية ٢٥؛ «سورة السجدة،» الآية ٣؛ «سورة سبأ،» الآية ٧؛ «سورة فاطر،» الآية ٣١، و«سورة محمد،» الآية ٢.

(٣١) انظر مثلاً: «سورة الحجرات،» الآية ١٠، وانظر أيضاً: «سورة آل عمران،» الآية ١٠٣؛ «سورة التوبة،» الآية ١١، و«سورة الشعراء،» الآيات ١٠٦، ١٢٤، ١٤٢ و١٦١.

(٣٢) انظر مثلاً: «سورة هود،» الآية ١١٨، و«سورة الذاريات،» الآية ٨. انظر أيضاً: «سورة البقرة،» الآية ٢١٣، و«سورة يونس،» الآية ١٩.

(٣٣) انظر: المصدر نفسه، «سورة الحشر،» الآية ١٤، و«سورة الليل،» الآية ٤.

بشرياً[٣٤]. هكذا يشطر الخطاب القرآني الناس إلى مؤمنين وكافرين، وغنيّ عن البيان أنّ الناس هنا ليسوا فقط العرب، وإنما هم البشر جميعهم؛ ذلك أنّ دعوة الرسول للإيمان هي للجميع من دون استثناء: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[٣٥]، وعالميّة الرسالة تجعل الاتصال بين الجماعتيْن مستمرّاً ومتوتّراً، فبينما يسعى الرسول (ﷺ) والمؤمنون معه لمزيد من المصدّقين، فإنّ الكافرين يعملون على الدوام من أجل ردّة المؤمنين وإيقاف تمدّدهم وتراجعهم عن دعوتهم ولو بالقوة: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ﴾[٣٦]، غير أنّ هذا «الدفع»[٣٧] بين الناس هو سنّة الله في خلقه وأساس تغيير الفساد الإنساني.

أولاً: بنية جماعة المسلمين

تبدو جماعة المؤمنين في الخطاب القرآني مندرجة في سياق السنن الإنسانيّة، فهي تشهد انقسامات، ويقع أفرادها في الخطيئة، ولكنّها محاطة

---

(٣٤) كما في الآيتين: ﴿وَإِن يُرِيدُواْ أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللّهُ هُوَ الَّذِيَ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ. وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مَّا أَلَّفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، [الأنفال: ٦٢ ـ ٦٣]. قال أبو جعفر الطبري: «يريد جل ثناؤه بقوله: ﴿وألف بين قلوبهم﴾، وجمع بين قلوب المؤمنين من الأوس والخزرج، بعد التفرق والتشتت، على دينه الحق، فصيَّرهم به جميعًا بعد أن كانوا أشتاتًا، وإخواناً بعد أن كانوا أعداء»، وقد يفهم من قول ابن عطية الأندلسي: «قال ابن عطية ولو ذهب ذاهب إلى عموم المؤمنين في المهاجرين والأنصار وجعل التأليف ما كان بين جمعهم فكل يألف في الله» أن المعنى تأليف الله بينهم لم يكن بالقوة والأمر، وإنما المعنى بسبب الإيمان، وهو ما يفهم من رأي الشوكاني أيضاً في تفسيره، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠)، ج ١٤، ص ٤٥؛ أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق وتعليق الرحالة الفاروق [وآخرون]، ط ٢ (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر، ٢٠٠٧)، مج ٤، ص ٢٣٢، ومحمد بن علي بن محمد الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير**، تحقيق عبد الرحمن عميرة (القاهرة: دار الوفاء، ١٩٩٤)، ج ٢، ص ٤٦٣.

(٣٥) «سورة الأعراف،» الآية ١٥٨، و«سورة الأنبياء،» الآية ١٠٧.

(٣٦) «سورة البقرة،» الآية ٢١٧، و«سورة آل عمران،» الآية ١٤٩.

(٣٧) ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١، والحج: ٤٠].

بمجموعة من الأنظمة والشعائر الدينيّة الشديدة التأثير: الصلوات الخمس في الجماعة، صلاة الجمعة، والزكاة، والصوم، والحج، تحميها من التفكّك والانحلال، وتضمن للجماعة بمجموعها، لا بأفرادها، الاستمرار وحفظ وعيها الجماعي بوصفها «أمّة» ممتدّة في الماضي، حيث تراث النبوّات الكتابيّة، والمستقبل حيث أخرجت للناس.

وفي حين يتطابق الاستسلام السياسي مع الاستسلام اليقيني الداخلي، ويصبح «**الإيمان**» مطابقاً لـ«**الإسلام**»[٣٨]، فإنّه في حالات أخرى ينفصل الاستسلام السياسي عن الاستسلام اليقيني[٣٩]، الأمر الذي يسمح بوجود جماعات جديدة مسلمة ولكنها في الوقت نفسه غير مؤمنة، أطلق عليها الخطاب القرآني اسم **المنافقون**، وهم أولئك الذين يظهرون الإيمان ويبطنون الكفر[٤٠] ولا يألون جهداً لتفكيك جماعة المؤمنين من داخلها[٤١]، كما سيأتي تفصيله لاحقاً. أو يسمح بوجود جماعات أخرى ليس شرطاً أيضاً أن تكون مؤمنة مثل: **الفاسقون**، أي الخارجون عن طاعة الله ورسوله[٤٢]، المخلفون الذين تخلّفوا عن مشاركة المسلمين مسؤوليّتهم في الجهاد بالنفس والمال لإعلاء كلمة الله بلا عذر[٤٣]، القاعدون المتخلّفون عن الجهاد لأعذار

---

(٣٨) انظر مثلاً: ﴿وَمَا أَنتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَن ضَلَالَتِهِمْ إِن تُسْمِعُ إِلا مَن يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ﴾، [النمل: ٨١] و﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ [الزخرف: ٦٩]. انظر أيضاً على سبيل المثال: «سورة الأحزاب،» الآية ٣٥، و«آل عمران،» الآيتان ٥٢ و١٠٢.

(٣٩) انظر مثلاً الآية: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٤].

(٤٠) انظر مثلاً: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُواْ إِلَى الصَّلَاةِ قَامُواْ كُسَالَى يُرَآؤُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلاً﴾ [النساء: ١٤٢]. انظر كذلك: [النساء: ١٤٠]، و[المنافقون: ١].

(٤١) انظر مثلاً: «سورة الأنفال،» الآية ٤٩؛ «سورة التوبة،» الآية ٦٧؛ «سورة الأحزاب،» الآية ٦٠، و«سورة المنافقون،» الآيات ٧ ـ ٩.

(٤٢) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآية ٩٩؛ «سورة المائدة،» الآيتان ٢٥ و٤٧؛ «سورة التوبة،» الآيتان ٥٣ و٦٧، و«سورة النور،» الآية ٤. وقارن بـ: عبد الرحمن عمر اسبينداري، **الطغيان السياسي وسبل تغييره من المنظور القرآني** (كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ٢٠٠٥)، ص ١٦٦.

(٤٣) انظر: «سورة التوبة،» الآية ٨١، و«سورة الفتح،» الآيات ١١ و١٥ ـ ١٦.

كاذبة[٤٤]، الأمر الذي يسمح بتقسيم الناس إلى مسلمين، مؤمنين وغير مؤمنين، وكافرين، الجاحدين وغير المسلمين، وهو تقسيم يغلب عليه الطابع السياسي أكثر من العقدي كما هو ظاهر.

وفي إطار التمييز بين مفهوم «المسلمين» كمعنى أعمّ من مفهوم «المؤمنين»، ثمّ تقسيم آخر للجماعة المؤمنة من السهل ملاحظته في الخطاب القرآني، فهناك الـ«أمَّة»[٤٥]، وهي اسم صفة ينطبق على أيّة جماعة يربطها رباط متماسك يجعلها أصلاً بذاتها، وهي تتطابق بشكل خاص مع مفهوم «المؤمنين» باعتبارهم جماعة واحدة مستقلّة، وبالرغم من الخلاف الواسع حول مفهوم الأمّة في القرآن[٤٦]، إلا أنّنا نرجّح أنّ مفهوم **الأمّة** يرجع إلى فكرة الأصل الذي له استمرار، أي بوصف الشيء أساساً لما بعده؛ ذلك أنّه مشتقّ من الأم، غير أن الأمّ تطلق على الوالدة، والأمة تطلق على الأصل والأساس للشيء، ولذلك فهي في القرآن دائماً مضافة، أو مطلقة، وإذ ما أضيفت إلى الجماعات[٤٧] أو الأفراد أعطت معنى الأصل جنساً ومذهباً

---

(٤٤) انظر: «سورة النساء،» الآية ٩٥، و«سورة التوبة،» الآيتان ٤٦ و٨٦.

(٤٥) لا ترد هذه المفردة في القرآن إلا بصيغة المطلق (بتعبير الأصوليين) أو المنكَّر (بتعبير اللغويين)، ولا ترد إطلاقاً بصيغة التعريف.

(٤٦) حيّرت مفردة «الأمة» علماء القرآن ومفسريه وكذلك اللغويين، فذهب جميعهم إلى أن القرآن يستخدم الأمة بمعانٍ عدة، على اختلاف بينهم في هذه المعاني، وذلك أنهم لم يستطيعوا الوصول إلى معنى أساسي مشترك بينها جميعاً. وكان هذا الاختلاف قد أثار انتباه ابن كثير، فقال: «ولفظة الأمة وما أشبهها من الألفاظ المشتركة في الاصطلاح، إنما دل في القرآن في كل موطن على معنى واحد دل عليه سياق الكلام، فأما حمله على مجموع محامله إذا أمكن فمسألة مختلف فيها بين علماء الأصول (...) ثم إن لفظ الأمة يدل على كل معانيه في سياق الكلام بدلالة الوضع». انظر مثلاً: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط ٢ (جدة: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩)، ج ١، ص ١٥٨؛ السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي - الإسلامي**، ص ٣٩ - ٥٠؛ التيجاني عبد القادر حامد، **أصول الفكر السياسي في القرآن المكي**، سلسلة الرسائل الجامعية؛ ١٩ (هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، ص ٧٧؛ نصار، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ**، ص ١٧ - ١٨؛ خلف الله، **مفاهيم قرآنية**، ص ٥٥؛ عبد الرحمن بن حسن حبنكة الميداني، **الأمة الربانية الواحدة** (دمشق: دار القلم، ١٩٨٣)، ص ٣، والكيلاني، **الأمة المسلمة: مفهومها، إخراجها، مقوماتها**، ص ١٥ - ٢١.

(٤٧) يذكر ابن عاشور أن «أصل الأمّة في كلام العرب الطّائفة من النّاس الّتي تؤمّ قصداً واحداً: من نسب أو موطن أو دين، أو مجموع ذلك، ويتعيّن ما يجمعها بالإضافة أو الوصف كقولهم: أمّة العرب وأمّة غسان وأمّة النصارى». انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ج ٤، ص ٤٨.

ووضعاً، أي مادياً ومعنوياً[٤٨]. ولكن في الأفراد يستخدم مفردة الأم بدل الأمة إذا كان المقصود علاقة مادية بيولوجيّة.

يقوم مفهوم الأمة هذا بدور خطير في بناء تصوّر الجماعة المؤمنة عن نفسها، فهو ينهض بدور مدّ جذور الدعوة المحمّدية إلى أصول تاريخيّة بعيدة، عبر ربط دين الإسلام[٤٩] بالدعوة الإبراهيمية[٥٠]، ليجعل الرسالة النبويّة الخاتمة بمنزلة تتويج للرسالات السماوية التي تحمل هداية رب العالمين إلى أهل الأرض[٥١] رحمة بهم[٥٢] الأمر الذي يجعل من مكونات مفهوم الأمّة المسلمة: البعد التاريخي، والوحدة العضويّة الاجتماعيّة والسياسيّة. ويندرج تحتها **المجاهدون** في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، و**الأنصار** ﴿الَّذِينَ آوَواْ وَّنَصَرُواْ﴾[٥٣] المهاجرون في سبيل الله، وهؤلاء جميعاً سينظر إليهم

---

(٤٨) قد يبدو أن استخدام القرآن لمفردة «الأمة» متعلق بالزمن مشكْلاً فيما ذهبنا إليه من مفهومها، غير أننا نرى في استعمال القرآن مفردة «الأمة» للدلالة على وقت محدد من الزمن لا يخرج عما ذهبنا إليه، فاستخدام القرآن دائماً للدلالة على وقت أصل حدث أو سيحدث شي بعده، فالآية: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ [يوسف: ٤٥] تشير إلى أن الوقت الأصلي كان يجب أن يدّكر فيه، لكنه تذكر بعد فوات الأصل، وهكذا فهنالك محذوف إلا أن السياق واضح في دلالته، وهو «من الزمن» المفترض بعد مفردة «أمة». الأمر ذاته في الآية: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ أَلاَ يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفاً﴾ [هود: ٨]، المقصود بـ«معدودة» هنا محددة، ومعلومة القدر. قارن بـ: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ١٦، ص ١١٩ ـ ١٢٥.

(٤٩) ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ﴾ [آل عمران: ١٩ و٨٥]. وانظر أيضاً: «سورة المائدة،» الآية ٣.

(٥٠) انظر مثلاً الآية على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]؛ ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]؛ ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢]؛ ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ﴾ [الحج: ٧٨].

(٥١) انظر الآية: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]. وقد ورد في الحديث النبوي الشريف عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (ﷺ) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) قَالَ: «إِنَّ مَثَلِي وَمَثَلَ الأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى بَيْتًا فَأَحْسَنَهُ وَأَجْمَلَهُ إِلا مَوْضِعَ لَبِنَةٍ مِنْ زَاوِيَةٍ؛ فَجَعَلَ النَّاسُ يَطُوفُونَ بِهِ وَيَعْجَبُونَ لَهُ، وَيَقُولُونَ: هَلا وُضِعَتْ هَذِهِ اللَّبِنَةُ؟! قَالَ: فَأَنَا اللَّبِنَةُ، وَأَنَا خَاتِمُ النَّبِيِّينَ». انظر: البخاري، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله (ﷺ) وأيامه**، ج ٢، ص ٥١٣، رقم ٣٥٣٥.

(٥٢) انظر: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

(٥٣) انظر: «سورة الأنفال،» الآيتان ٧٢ و٧٤.

كصنفين: «**السابقون الأولون**»[٥٤]، و﴿**الذين اتبعوهم بإحسان**﴾[٥٥] (التابعون).

أيضاً، وبمعيار الالتزام بمقتضيات الإيمان، فإنّ المؤمنين ليسوا جميعاً على سوية واحدة، فمنهم «**المتّقون**» الذين يتجنّبون معصية الله وعقابه، وهؤلاء يتمتّعون بولاية الله لهم، وهم أصحاب النجاة في الآخرة[٥٦]، وهم بذلك أحقّ من يرث هذه الأرض[٥٧]. ومنهم «**الآثمون**» ممن ﴿**وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا**﴾[٥٨]، و«**المصلحون**»، وهم، كما يبدو في الخطاب القرآني، صنف من المتقين من الذين يعملون الصالحات ويدعون إليها، غير أن صالحاتهم لا تقتصر عليهم وإنّما تصبّ في إصلاح الجماعة[٥٩]، وفي حين تحمّل هذه التسمية بعداً دينيّاً، إلا أنّها في واقع الأمر تسمية اجتماعيّة سياسيّة؛ ذلك أنّها تتّصل بأفعال لها علاقة بالشأن العام. وأمّا **المحسنون** فهم الفئة من المؤمنين التي تمثّل النموذج الأعلى للمؤمنين في أخلاقهم العملية، تلك المتفانية بإخلاصها لله، وفي عملها أحسن الصالحات للجماعة، إنّهم نموذج يجمع بين مفهومَيْ المصلحين والمتقين[٦٠]. ولهذا السبب فإنّه بقدر ما يبدو مفهوم المحسنين مشحوناً بالدلالة الدينيّة والأخلاقيّة، فإنّه أيضاً قابل لأن يكون جزءاً من مفاهيم الخطاب السياسي؛ يشار به إلى النموذج الأعلى لأعضاء الجماعة السياسيّة، المسلمين.

لم تُستثمَر هذه المفاهيم المتعلّقة بجماعة المسلمين بالكامل في الخطاب القرآني السياسي المباشر، ومعظمها ابتكار قرآني جديد في اللغة العربيّة على مستوى المصطلح، ولكن استُثمِر معظمها وتمّ تطويرها بزجّها في سياقات

(٥٤) انظر: «سورة الواقعة،» الآية ١٠.

(٥٥) انظر: «سورة التوبة،» الآية ١٠٠.

(٥٦) انظر مثلاً: «سورة آل عمران،» الآية ٧٦، و«سورة التوبة،» الآيتان ٤ و٧.

(٥٧) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآية ١٩٤؛ «سورة آل عمران،» الآية ٧٦، و«سورة الأعراف،» الآية ١٢٨.

(٥٨) «سورة النساء،» الآية ١٤. انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآية ٢٨٣؛ «سورة المائدة،» الآيتان ١٠٦ و١٨٨، و«سورة الإنسان،» الآية ٢٤.

(٥٩) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآيتان ١١ و١٢٠؛ «سورة الأعراف،» الآية ١٧٠؛ «سورة هود،» الآية ١١٧، و«سورة القصص،» الآية ١٩.

(٦٠) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآية ١١٢؛ «سورة آل عمران،» الآية ١٣٤؛ «سورة النساء،» الآية ١٢٥؛ «سورة النحل،» الآية ١٢٨، و«سورة لقمان،» الآية ٢٢.

سياسيّة، وإدماجها في نسق الخطاب القرآني العام في الوقت ذاته المفهومي والقيمي، وبهذه العمليّة تمّت المحافظة، في هذه المفاهيم، على الصلة بالمنظومة القرآنيّة المفهوميّة الكبرى بأشد الروابط، وفي الوقت ذاته نسجت مفاهيمها الخاصة والمستقلّة في المجال السياسي.

ولا يشير الخطاب القرآني إلى كون المسلمين جماعةً واحدة، إلا عبر مفهوم **أمّة** ليضمّ المؤمنين بالرسالة الخاتمة إلى مجموع المؤمنين بالأنبياء المرسلين عبر التاريخ الإنساني بدءاً بإبراهيم (ﷺ) في إطار مفهومي واحد: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾[٦١]. ومع ذلك فبنية الجماعة المسلمة مؤلَّفة من علاقات بين جماعات بعضها مؤمن وبعضها الآخر منافق، غير أنّ هذه العلاقات جميعها مؤسّسة على معيار «الاستسلام لله» وامتثال أمره المجسّد في الوحي المنزل على نبيّه، الكتاب والحكمة، استسلاماً دينيّاً وسياسيّاً أو سياسيّاً محضاً في الحد الأدنى.

ثانياً: جماعات الكافرين

تأسيساً على مفهوم «الإيمان» ومقابله «الكفر» وأنماط العلاقة بين أمة المسلمين المؤمنين وبين الكافرين، كمجموعات بشرية متنافرة المعتقدات والأهداف والمصالح، يجمعها مفهوم إجرائي واحد هو الكفر بجملة ما يؤمن به المسلمون على سبيل العموم[٦٢]، ومع أنّ هذه العمليّة التعريفيّة يقتضيها مفهوم الإيمان ذاته، إلاّ أنّ تسوية الكافرين في مفهوم واحد مقصود، والتبسيط والاختصار فيه لأغراض عدّة، ليس أقلها التمييز المبسّط والسهل لهويّة الجماعة المؤمنة الجديدة من جهة، والتحشيد والتجييش والتَّحدي لجماعة تحمل رسالة عالميّة تملك وحدها الحقيقة الكونيّة، هكذا، لن يكون الإيمان إلا كلاًّ، ولا يقبل أن يكون على قاعدة ﴿نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ﴾[٦٣]، إذاً الكفر بالجزء بمنزلة الكفر بالكل.

---

(٦١) «سورة الأنبياء،» الآية ٩٢.

(٦٢) انظر مثلاً: «سورة يونس،» الآية ٢؛ «سورة القصص،» الآية ٤٨؛ «سورة سبأ،» الآية ٣٤؛ «سورة ص،» الآية ٤؛ «سورة فصلت،» الآية ١٤؛ «سورة الزخرف،» الآيتان ٢٤ و٣٠؛ «سورة الصف،» الآية ٨، و«سورة الكافرون».

(٦٣) انظر: «سورة النساء،» الآيتان ١٥٠ ـ ١٥١.

وفي حين يظهر مفهوم «المشركون» اسماً للوثنيين، الذين يشركون بالعبادةِ غيرَ الله تعالى[٦٤]، فإنّ الدلالة الإحاليّة المرجعيّة في سياقات عدّة تشير إلى وثنيّي العرب[٦٥]، وفي بعض الأحيان إلى كفّار قريش وحدهم[٦٦]. ومع أنّ ذلك سهَّل للخطاب القرآني في بعض الأحيان أن يقابل مفهوم «المشركون» بمفهوم «أهل الكتاب»، وهم المؤمنون من أتباع الديانتين اليهوديّة والنصرانيّة، الذين أنزل عليهم الكتاب من قبل[٦٧]، لنتأمل هذا الوصف الجامع: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾[٦٨]. إلاّ أنّ مفهوم الشرك يبقى عامّاً، ويشمل كل توثين حقيقي، بعبادة غير الله، أو معنوي «باتخاذهم أرباباً من دون الله»، بغضّ النظر عمّا إذا كان هذا الشرك استمرّ جحوداً[٦٩] أم جهلاً[٧٠]. ومع أنّ ثمّة خلافاً في أنّ تعبير «أهل الكتاب» استُخدِم في القرآن المكّي[٧١]، إلا أنّ معظم وروده كان في القرآن المدني.

---

(٦٤) انظر هذا المعنى في الآية: ﴿أَلا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء مَا نَعْبُدُهُمْ إِلا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ [الزمر: ٣]. انظر أيضاً على سبيل المثال: «سورة البقرة،» الآيات ١٠٥، ١٣٥ و٢٠١؛ «سورة آل عمران،» الآيتان ٦٧ و٩٥؛ «سورة الأنعام،» الآية ١٢١؛ «سورة الحج،» الآية ٣١، و«سورة النور،» الآية ٣.

(٦٥) انظر مثلاً: «سورة الأنعام،» الآية ١٢٧؛ «سورة التوبة،» الآيات ١، ٣ ـ ٦، ١٧، ٢٨ و٣٣، و«سورة الروم،» الآية ٤٢.

(٦٦) انظر مثلاً: «سورة الأنعام،» الآية ١٠٦؛ «سورة الحجر،» الآية ٤٩، و«سورة فصلت،» الآية ٦.

(٦٧) انظر مثلاً: «سورة آل عمران،» الآية ٦٥؛ «سورة النساء،» الآيتان ١٥٣ و١٧١؛ «سورة المائدة،» الآيتان ١٥ و٦٨، و«سورة العنكبوت،» الآية ٤٦. وأحياناً يستخدم القرآن تعبير «الذين أوتوا الكتاب» بالمعنى نفسه، انظر مثلاً: «سورة آل عمران،» الآية ١٨٧؛ «سورة النساء،» الآية ٤٧، و«سورة المائدة،» الآية ٥.

(٦٨) «سورة البينة،» الآية ٦، وأيضاً: الآيتان ١ ـ ٢.

(٦٩) انظر مثلاً: المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية ٧؛ «سورة النمل،» الآية ١٤، و«سورة الأنعام،» الآية ٣٣.

(٧٠) انظر مثلاً: «سورة المائدة،» الآية ١٠٤؛ «سورة التوبة،» الآية ٦؛ «سورة الروم،» الآية ٣٠، و«سورة يوسف،» الآية ١٠٣.

(٧١) المقصود بذلك الآية: ﴿وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٦]. فهناك من يرى أنها مدنية وليست مكية، وقد نقل القول بمدنيتها عن مجاهد، =

ويستخدم الخطاب القرآني مفردة «**الأميّون**» كمفهوم مقابل دلالياً لـ **أهل الكتاب**، فهم الذين لم ينزل عليهم كتاب من العرب وغيرهم، وإن كانت الدلالة الإحاليّة الإشارية تدلّ على العرب في عدد من السياقات[72]. ومع أنّ هذا المفهوم اختُلِف في دلالته على نحو واسع بين علماء المسلمين[73] والمستشرقين[74]، فإنّ دلالته على الذين ليس لديهم **كتاب** ديني منزَّل من قبل تجعله يشمل المسلمين أيضاً، لكن باعتبار الأصل لا باعتبار ما حصل وآل إليه الأمر من حصول التنزيل الحكيم على الرسول العربي (ﷺ)، الذي وصف، باعتبار الأصل، أنه **النبيّ الأميّ**، لكنّ دعوته

= انظر: عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن أبي حاتم، **تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله والصحابة والتابعين**، تحقيق أسعد محمد الطيب (الرياض؛ مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٧)، ج ٩، ص ٣٠٦٨.

(٧٢) كما في الآية: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**﴾ [الجمعة: ٢]. انظر تفسيرها في: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٨، ص ١١٥. انظر أيضاً تفسير الآية ٧٥ من سورة آل عمران، في: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ٦، ص ٥٢١.

(٧٣) العلماء المسلمون على ثلاثة آراء، أحدها ما ذكر أعلاه، وقد ضعفه كثير من العلماء، بما فيهم الطبري، والثاني أنهم من لا يقرأ ولا يكتب، وهو ما عليه جمهور المفسرين، والثالث أنهم المنسوبون إلى أمة مطلقاً، سواء كان يعلمون القراءة والكتابة أم لا، أم نزل عليهم الكتاب أم لا. ويذهب عبد الرحمن بدوي إلى أن معنى الأمي مأخوذ من «الأمم»، ومعناه «أممي» أي عالمي، فالنبي الأمي، هو النبي المبعوث للعالمين. انظر هذه الآراء، في: الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٧؛ ابن كثير، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٠؛ الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٨٨، وعبد الرحمن بدوي، **دفاع عن القرآن ضد منتقديه**، ترجمة كمال جاد الله (بيروت: الدار العالمية للكتاب والنشر، [د. ت.])، ج ١٣، ص ١٨ ـ ١٩.

(٧٤) اعتمد المستشرقون على الفيلولوجيا لمعرفة مفهوم الأميين من خلال اللغات السريانية والآرامية، والعبرية، والسياق القرآني (في بعض الأحيان)، وذهب سبرنجر إلى أن «الأميون» تعني «الوثنيون»، أو ربما تعني من لم ينزل عليهم الكتاب، وذهب كل من فنسنك وهورفيتز إلى أن الأميين هم من لم يكن لهم كتاب، على أساس طريف وهو أنها مأخوذة من «جويم» العبرية!! في حين ذهب بعضهم إلى أن الأميين هم العرب على أساس أنها مشتقة من الأمة، والتي تعني في القرآن العرب!.

وقد اعتمد إيزوتسو في فهم «الأميون» على دلالة مفردة الأمة، ذاهباً إلى أنهم الأمة التي لم يكن لها كتاب، بما يقابل مفهوم «أهل الكتاب»، وهو يوسع مفهوم الأميين إلى درجة تبدو كما لو أنه يدخل فيه «الأمة المسلمة» ذاتها!. انظر: بدوي، المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٨، وتوشيهيكو إيزوتسو، **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة وتقديم هلال محمد الجهاد، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

عالميّة للأميّين والكتابيّين: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُواْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾(٧٥).

وإذا كانت التقسيمات الآنفة الذكر، قائمة على أسس متعلّقة بالوحي والإيمان به، فإنّ الخطاب القرآني يعمد إلى إعادة تصنيف وفرز لمجموعات الكافرين وَفق أسس تتعلّق بالسلوك والأخلاق العمليّة، وذلك عبر مجموعة من المفاهيم التي تقارب جماعة الكافرين من منظور مركّب من عنصرين، **الأول** هو مدى انتهاك حدود الله، **والثاني** هو مدى إضرار الجنس البشري، بمعزل عن الانتماءات الدينيّة وغيرها، فإذا كانت ملّة الكفر واحدة في سوء معتقدها، فإنّها متفاوتة في سوء تصرفاتها.

انطلاقاً من ذلك، يقدّم الخطاب القرآني مفهوم «**المجرمون**»، بوصفهم عتاة الكفار وزعمائهم ﴿مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ﴾(٧٦)، وصدًّ عن سبيل الله(٧٧)، أي الفريق المقابل للمؤمنين الصادقين المستسلمين لله رب العالمين في إيمانهم والداعين إليه؛ إذ لا معنى للمقابلة بينهما في الآية الآتية إلا ذلك: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾(٧٨). أيضاً يقدّم لنا الخطاب القرآني مفهوم «**المفسدون**» في الأرض، وهم، وفقاً لاستعمال الخطاب، الكفّار الذين يقومون بأفعال من شأنها أن تفسدَ، تهلك، الحرث والنسل(٧٩)، ومن جملة ما يؤدّي إلى ذلك الصدُّ عن سبيل الله(٨٠)، فمصطلح «**المفسدون**» هو المصطلح والمفهوم المقابل لـ«**المصلحون**»(٨١). ويكمّل المفهومَ، مفهوم المفسدين، مفهومُ «**العالون**»، والذي يستُخدَم في

---

(٧٥) انظر «سورة الأعراف،» الآية ١٥٨، ودراسة موسعة عن مفهوم «الأميين» في القرآن، في: حللي، «دعوة الرسل بين الخصوصية والتكامل في القرآن الكريم،» ص ١٠٢ ـ ١٠٤.

(٧٦) «سورة يونس،» الآية ١٧.

(٧٧) «سورة سبأ،» الآية ٣٢.

(٧٨) «سورة القلم،» الآية ٣٥.

(٧٩) انظر تعريف «الفساد» في الآية ٢٠٥ من «سورة البقرة». وحول مفهوم الفساد في الأرض في القرآن، انظر: عبد الرحمن الحاج، «المنظور الفقهي والتقسيم القرآني للمعمورة،» مجلة إسلامية المعرفة (المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، السنة ١٢، العدد ٤٥ (٢٠٠٦)، ص ٨٦.

(٨٠) انظر: القرآن الكريم، «سورة الرعد،» الآية ٢٥.

(٨١) انظر هذه المقابلة المفهومية والاصطلاحية، في: «سورة البقرة،» الآيتان ١١ ـ ١٢، و«سورة ص،» الآية ٢٨.

القرآن للدلالة على الكافرين الذين استعلوا على الناس واستضعفوهم[٨٢] فاستباحوا دماءهم، ومارسوا القتل العام وسفك الدماء في الأرض لمصالحهم الخاصة، كما لو أنّهم ألّهوا أنفسهم وملكوا الحياة والموت، ولم يوصف بذلك في القرآن سوى بني إسرائيل الذين كانوا يقتلون الأنبياء[٨٣]، بالإضافة إلى فرعون وقومه الذين كانوا يقتلون أبناء بني إسرائيل ويستحيون نساءهم[٨٤]، وبهذا المعنى، فإنّ سفك دماء الأبرياء علوّاً عليهم هو ذروة الكفر؛ لأنه يستبطن تأليهاً للذات ومضاهاة لدور الإله الخالق في وهب الحياة والموت. وهكذا؛ فإذا كان مفهوم «**المفسدون**» متصل بالعبث بالأرض واستقرار الحياة فيها إهلاك الحرث والنسل، فإن مفهوم «**العالون**» مرتبط حصراً بإراقة الدماء ووهب الموت المعمّم للناس (**إهلاك النسل**)[٨٥]. وبين مفهوم الذين يعلون في الأرض[٨٦] ومفهوم الذين يفسدون فيها، عموم وخصوص يشير إليه الخطاب في الآية: **﴿تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الأَرْضِ وَلا فَسَاداً وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾**[٨٧].

---

(٨٢) لغة أصلها من العلوّ، وهو الارتفاع، انظر: ابن منظور، لسان العرب، مج ٤، ج ٣٤، ص ٣٠٨٩.

(٨٣) انظر: «سورة الإسراء،» الآية ٤.

(٨٤) انظر: «سورة المؤمنون،» الآية ٤٦، و«سورة القصص،» الآية ٤. وقد يلتبس الأمر بوصف «إبليس» في القرآن بأنه «عال» **﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾** [ص: ٧٥]، غير أن مفهوم العالين في هذه الآية لم يقصد به الاصطلاح القرآني الذي أشرنا إليه، وإنما استعمل بالمعنى اللغوي، وهو المستكبرين؛ لأن الاستكبار علو عن قبول الشيء وارتفاع عنه. والدليل على ذلك أن تسمية إبليس في الآية ليس مرتبطاً بالأرض، في حين أنه في كل السياقات الأخرى في القرآن كانت المفردة مرتبطة بالأرض، ودالة على المعنى الذي ذهبنا إليه بوضوح.

(٨٥) حول مفهوم العلو قارن بـ: اسبينداري، **الطغيان السياسي وسبل تغييره من المنظور القرآني**، ص ٥١. ولم يستطع اسبينداري التوصل إلى معنى محدد وواضح للعلو في القرآن.

(٨٦) وقد استخدم القرآن مفهوم «الأعلون» [آل عمران: ١٣٩، ومحمد: ٣٥]، وذلك لوصف المؤمنين، مقابل مفهوم «الأسفلين» [الصافات: ٩٨، وفصلت: ٢٩]، والدلالة السياقية تشير إلى مكانة الناس ومنزلتهم عند الله في علوها وانحطاطها، وهو أمر لا علاقة له بـ«العلو في الأرض». حول مفهوم «الأعلون» و«الأسفلين»، انظر: عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية** (منوبة، تونس: جامعة منوبة، ٢٠٠١)، ج ٢، ص ٦٥٠.

(٨٧) «سورة القصص،» الآية ٨٣، وأيضاً: الآية ٤. وحول مفهوم الفساد والعلو في الأرض انظر: الحاج، «المنظور الفقهي والتقسيم القرآني للمعمورة،» ص ٨٦ ـ ٨٧.

وقد ذهبت في ذلك البحث إلى أن الفساد مقصور على ما دون إراقة الدماء، والعلو على إراقة الدماء، وبدا لي هنا أن الأمر ليس كذلك، وأن مفهوم الفساد عام يشمل إهلاك الحرث والنسل، ومفهوم العلو متعلق بإهلاك النسل، فوجدت ضرورة للتنويه.

وأيضاً سنجد استخداماً قرآنيّاً متكرّراً لمفهوم «**الفجّار**»، بوصفهم الكافرين الذين انعدمت في قلوبهم خشية لله، ولا يكترثون لتجنّب عقابه، إنّهم يمثّلون الجماعة المقابلة مفهوميّاً واصطلاحيّاً لـ**المتقين**[٨٨]. وكذلك مفهوم «**الذين ارتدّوا**» على أدبارهم (المرتدون)، فهم الكافرون الذين آمنوا ثم رجعوا فانقلبوا كفّاراً[٨٩]. بالإضافة إلى ذلك يستعمل الخطاب القرآني مفهوم «**الفاسقون**»[٩٠]، وهو مفهوم يتواتر بشدة وعلى نطاق واسع من الخطاب، ويوصف به فريق من الكافرين[٩١]، هم أولئك الخارجون عن الطاعة، طاعة الله ورسوله، في شأن يتعلّق بعموم الناس[٩٢]، أو الإيمان من ضمنها[٩٣]، أو بشأن يتّصل بعموم جماعة المؤمنين، ويدخل في إطار مفهومِ الفاسقين العام

---

(٨٨) انظر هذه المقابلة المفهومية والاصطلاحية في «سورة ص،» الآية ٢٨. انظر أيضاً: «سورة عبس،» الآية ٤٢، و«سورة الشمس،» الآية ٨.

(٨٩) انظر: «سورة محمد،» الآية ٢٥؛ «سورة النساء،» الآية ١٣٧؛ «سورة المنافقون،» الآية ٣، و«سورة المائدة،» الآية ٥٤.

(٩٠) الفسق في اللغة، هو «الخروج عن الطاعة»، وأصل الدلالة اللغوية له تشير إلى معنى خروج شيء من شيء آخر بسبب الفساد، ومنه تقول العرب «فسق الرطب، إذا خرج عن قشره». انظر: المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج ٩، ص ٩٧، والراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٦٣٦.

(٩١) معظم العلماء على أن الفسق هو خروج عن حِجر الشرع، وعلى أنه أعم من الكفر، وليس مطابقاً للكفر بالضرورة. وأنه «يقع بالقليل من الذنوب وبالكثير، لكن تُعورف فيما كان كثيراً. وأكثر ما يقال الفاسق لمن التزم حكم الشرع وأقر به، ثم أخل بجميع أحكامه أو ببعضه، وإذا قيل للكافر الأصلي فاسق، فلأنه أخل بحكم ما ألزمه العقل واقتضته الفطرة» على حد تعبير الأصفهاني. غير أن الاستعمال القرآني لمصطلح الفسق يغلب على وصف الكافرين والمنافقين، ولا يوجد سوى استعمال واحد متعلقاً بفئة من المؤمنين في «سورة النور،» الآية ٤ ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾. لربما كان هذا الوصف من باب التعظيم، فجُعل الاتهام بالزنى (بدون نصاب الشاهدين) بمعنى الخروج التام عن طاعة الله والرسول بما يتضمن ذلك من معنى الكفر بالله؛ وذلك أن القرآن قابل بين الإيمان والفسق بصريح العبارة: ﴿فَمَن كَانَ مُؤْمِناً كَمَن كَانَ فَاسِقاً لا يَسْتَوُونَ﴾ [السجدة: ١٨].

ورأى المصطفوي أن مفهوم الفسق في القرآن يتناقض مع مفهوم الإيمان والهداية، ومع ذلك اعتبر الفسق مفهوماً أعم من الكفر!. انظر: الراغب الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٦٣٦، والمصطفوي، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٩٨.

(٩٢) انظر مثلاً: «سورة آل عمران،» الآية ١١٠؛ «سورة المائدة،» الآيات ٤٧، ٤٩ و١٠٨؛ «سورة الأعراف،» الآية ١٠٢، و«سورة الأنبياء،» الآية ٧٤.

(٩٣) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآيتان ٢٦ و٩٩؛ «سورة آل عمران،» الآيتان ٨٢ و١١٠، و«سورة المائدة،» الآيات ٢٥ ـ ٢٦، ٥٩ و٨١.

كلٌّ من مفهومَيْ الكافرين[٩٤] والمنافقين[٩٥]، وفي شكل عام يقابل القرآن بين الإيمان والفسق، كالآتي: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِناً كَمَن كَانَ فَاسِقاً لا يَسْتَوُونَ﴾[٩٦].

وفي موازاة مفهوم الفاسقين ثمّة مفهوم «العُصاة»، وهم الخارجون عن طاعة الله والرسول (ﷺ)، بشكل شخصي، وليس بالضرورة بأمر متعلّق بالجماعة، ومع أنّ الخطاب القرآني لم يستخدم مصطلح «العصاة» بذاته، إلا أنه استخدم المصدر العصيان[٩٧] وتعبير مثل: من عصاني[٩٨] من يعص[٩٩]، وهذا المفهوم هو الجزء المتمّم لمفهوم الفاسقين، إذ يغطّي ما لم يشمله مفهوم الفسق في الخطاب القرآني، كما توضّح الآية القرآنية: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُوْلَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾[١٠٠].

وإذا كان كلٌّ من الفسق والعصيان، مفهومين سلبيين قائمين على الامتناع عما يفترض أنه واجب الأداء من الأفعال، فإنّ مفهوم «الطاغون» يدلّ على فاعلين يمارسون فعلاً إيجابياً في ما يجب الامتناع عنه من منظور الخطاب القرآني، فهو يتجاوز الامتناع عن فعل ما يؤمر به إلى فعل ما يمنع منه[١٠١]،

---

(٩٤) انظر مثلاً التعبير الذي يطابق فيه القرآن بين الكافرين والفاسقين، في: «سورة النور،» الآية ٥٥.

(٩٥) انظر مثلاً التعبير الذي يطابق فيه القرآن بين المنافقين والفاسقين، في: «سورة التوبة،» الآية ٦٧، انظر مثلاً: الآيات ٨، ٢٤، ٥٣، ٨٠، ٨٤ و٩٦ من السورة نفسها.

(٩٦) «سورة السجدة،» الآية ١٨.

(٩٧) «سورة الحجرات،» الآية ٧.

(٩٨) «سورة إبراهيم،» الآية ٣٦.

(٩٩) «سورة النساء،» الآية ١٤؛ «سورة الأحزاب،» الآية ٣٦، و«سورة الجن،» الآية ٢٣ على التوالي.

(١٠٠) «سورة الحجرات،» الآية ٧.

(١٠١) انظر: «سورة الصافات،» الآية ٣٠؛ «سورة ص،» الآية ٥٥؛ «سورة الذاريات،» الآية ٥٣؛ «سورة الطور،» الآية ٣٢؛ «سورة القلم،» الآية ٣١، و«سورة النبأ،» الآية ٢٢. والطغيان في اللغة هو تجاوز الحد، ويفسر عادة بأنه التمادي في المعصية والتجاوز بها عما الحد، والحد هنا هو كل ما يتجاوز حد المعروف أو حد الاعتدال. غير أن استخدام القرآن للاسم «طاغون» أو «طاغين» يحصره بالكافرين، والحد الذي يمثل جوهر مفهوم الطغيان يبدو من خلال استعمال القرآن أنه كل ما لا يحق لهم بمقتضى العقل أو بمقتضى الشرع، فكل تجاوز لذلك هو طغيان. حول مفهوم الطغيان في اللغة وعند علماء القرآن، انظر: ابن منظور، لسان العرب، مج ٤، ج ٣٠، ص ٢٦٧٧؛ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص ٥٢٠، والمصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ٧، ص ٩٥ - ٩٦.

وما يجب فعله والامتناع عنه في الخطاب القرآني محدّد بوصفه أمر الله ورسوله. وتحت مفهوم الطاغين يندرج كلّ من مفهوم **المفسدين** في الأرض، **والعالين** فيها[١٠٢]. ويأتي مفهوم «**المجرمون**»[١٠٣] في الخطاب القرآني كإطار عامّ يضمّ كلّ الأفعال المتّصلة بالتمرّد على الطاعة لله ورسوله، وفي شكل خاصّ تلك الموصوفة بعظائم المعاصي[١٠٤]، على شاكلة الفساد في الأرض، والعلوّ فيها، إيجاباً بعدم الامتناع عن الفعل الممنوع[١٠٥]، وسلباً بالامتناع عن الفعل المأمور به[١٠٦]. غير أنّه يبقى أخصّ من الطغيان؛ لاقتصاره على عظائم الذنوب[١٠٧]، وقد استعمل في الخطاب القرآني مقابل المؤمنين[١٠٨].

أما **الأرباب**، وهو مصطلح شديد الأهميّة في الخطاب القرآني، فهم الكافرون المتربّبون من دون الله، أي الذين يقيّمون أنفسهم، أو يقيّمهم الناس، بمنزلة رب العالمين المُستعبِد لخلقه، والراعي لشؤونهم، والقيّوم على مصالحهم[١٠٩]؛ فمفهوم **الرب**[١١٠] من جهة قائم على تدبير مصالح الناس وإدارة شأنهم؛ لأنّه أعلم بأحوال عباده، فهو إلههم وخالقهم الخبير بهم،

---

(١٠٢) حول مفهوم الطغيان، قارن بـ: اسبينداري، **الطغيان السياسي وسبل تغييره من المنظور القرآني**، ص ٢٥ ـ ٣٩.

(١٠٣) ذهب ابن فارس إلى المعنى اللغوي مستمد من الجَرم وهو القطع، وهو أصل لكل اشتقاقات الكلمة. وذهب الأصفهاني إلى أن الجَرم أصلان، الأول بمعنى القطع، والثاني بمعنى ارتكاب الذنب والمعصية. انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ١، ص ٣٩٧، والراغب الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(١٠٤) انظر مثلاً: ﴿ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لمّا ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبيّنات وما كانوا ليؤمنوا كذلك نجزي القوم المجرمين﴾ [يونس: ١٣].

(١٠٥) انظر مثلاً: «سورة الأنعام،» الآية ١٢٣؛ «سورة يونس،» الآية ١٧، و«سورة الأعراف،» الآية ٨٤.

(١٠٦) انظر مثلاً: «سورة الأنعام،» الآية ١٤٧، و«سورة الأعراف،» الآية ١٤٠.

(١٠٧) انظر مثلاً الآية التي تجمع بين الفعل الإيجابي والسلبي الموصوف بأنه إجرام: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِباً أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ﴾ [يونس: ١٧]. انظر المعنى ذاته في: «سورة الأنفال،» الآية ٨.

(١٠٨) ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾، [القلم: ٣٥]. والسياق يبين أن المقصود بـ«المسلمين» هنا خصوص المؤمنين من المسلمين.

(١٠٩) انظر: «سورة آل عمران،» الآيتان ٦٤ و٨٠؛ «سورة التوبة،» الآية ٣١، و«سورة يوسف،» الآية ٣٩.

(١١٠) انظر مفهوم «الرب» في القرآن، في: الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٣٣٦، والمصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ص ٢٤ ـ ٢٦.

ومن جهة أخرى هو أحقُّ بأن يُعبَد فيطاع دون اعتراض. وهذا المفهوم (**الأرباب**) يتضمن بذاته نقداً لأولئك المتربون، فمكانة الربوبية لا تصلح إلا لخالق البشر العليم الخبير بأمرهم، أمّا الناس فهم سواء، لا يوجد ما يسوّغ لهم هذا الاسترباب، الذي هو عين الكفر[111]. وقد ورد في الحديث الشريف ما يطابق ذلك عن **عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ** قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ (ﷺ) وَفِي عُنُقِي صَلِيبٌ مِنْ ذَهَبٍ؛ فَقَالَ: «يَا عَدِيُّ! اطْرَحْ عَنْكَ هَذَا الْوَثَنَ»! وَسَمِعْتُهُ يَقْرَأُ فِي سُورَةِ بَرَاءَةَ **﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾**. قَالَ: «أَمَا إِنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا يَعْبُدُونَهُمْ، وَلَكِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا أَحَلُّوا لَهُمْ شَيْئًا بهواهم اسْتَحَلُّوهُ، وَإِذَا حَرَّمُوا عَلَيْهِمْ بهواهم شَيْئًا حَرَّمُوهُ»[112].

أهميّة هذا المفهوم، **الأرباب**، تكمن في مدلوله السياسي المباشر، بدرجة لا تقلّ إطلاقاً عن مدلوله العقدي، وبهذه التركيبة المزدوجة يمتلك الخطاب القرآني أقوى أداة يمكنها أن تحدث الأثر الذي يريده. وكما بنى الخطاب هذه المفاهيم، وشكّلها في إطار منظومته المفهوميّة ورؤيته إلى العالم، فإنّه أيضاً استثمرها في نظريّته السياسية ومنظومتها القيميّة.

أخيراً، المقارنة بين البنيتين: جماعة المؤمنين، وجماعة الكافرين، تظهر

---

(١١١) **﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّيْنَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾** [آل عمران: ٨٠]. وقد استخدم القرآن الكريم تعبير أو «الربانيون» كمقابل لمفهوم «الأرباب»، فهم الذي يؤمنون بالله ربهم الواحد الأحد، ولا يتخذون من دونه أرباباً [المائدة: ٤٤ و٦٣]. وبمعنى «الربانيون» يستعمل «الرِبِّيون»: **﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُواْ لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُواْ وَمَا اسْتَكَانُواْ وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾** [آل عمران: ١٤٦]، على أساس أنها صيغة لاسم الفاعل المشتق من الربوبية، وهو رأي بعض المفسرين وبعض نحويي البصرة، وذهب بعض نحويّي الكوفة وعلماء التفسير إلى أنه «لو كانوا منسوبين إلى عبادة الربّ لكانوا «رَبِّيون» بفتح «الراء»، ولكنه: العلماء، والألوف» أي أنها من الزيادة والربو، أخذاً بمعناها الأصلي. كما ذهب علماء آخرون، ومعهم بعض المفسرين، إلى أن «الربيون» هم «الجماعات الكثيرة، واحدهم «رِبِّي»، وهم الجماعة»، وقال بعضهم: إنهم «الأتقياء الصابرون»، وقال آخرون: «الربيون» هم الأتباع، و«الرّبانيون» هم الولاة. انظر هذه الأقوال في: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ٧، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٩، والراغب الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

(١١٢) الترمذي، **سنن الترمذي**، ج ٥، ص ٢٧٨، رقم ٣٠٩٤. وقال الترمذي: إنه «حَدِيثٌ غَرِيبٌ».

وقد روي الحديث موقوفاً على حذيفة بن اليمان (ﷺ): «كانوا يحلون لهم ما حرم الله عليهم؛ فيستحلونه! ويحرمون عليهم ما أحل الله لهم؛ فيحرمونه، فصاروا بذلك أرباباً». انظر: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، **السنن الكبرى** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٢)، ج ١٠، ص ١١٦.

أنّ جماعة المجاهدين الصغيرة هي في ذروة الجماعات التي تجتمع لتؤلّف جماعة المؤمنين، في حين يقع في ذروة الجماعات التي تنضوي تحت جماعة الكافرين جماعةُ **الطاغين**، ومع ملاحظة أن كلاً من الجهاد والطغيان هي أفعال ذات أبعاد سياسيّة ودينيّة معاً، فإن ذلك يعني أن السياسة هي الوجه الآخر للدين بالضرورة. وسنجد في الفصل الثالث كيف ستعكس المنظومة القيميّة السياسيّة هذه الوجه بوضوح.

الفصل الثاني

التكوين (بناء الجماعة)

يحتاج بناء الجماعة إلى تشكيل مفهوم جديد لها قبل كلّ شيء، هذا المفهوم الجديد سيقوم بدور تعريف للجماعة إيجاباً عبر مفهوم الهويّة، وسلباً عبر مقارنتها المستمرّة مع مفاهيم الجماعات الأخرى الموجودة حولها، وفي الوقت نفسه سيقوم التعريف بدور إيجاد اللُّحمة التي تمنح الجماعة تماسكها واستمرارها. غير أن استكشاف هذه العملية في القرآن الكريم، لا تسعف فيه القراءة البنيوية غير التسلسليّة، إذ لا بدّ من ملاحظة بناء مفهوم الجماعة وتكوينها إمّا عبر التسلسل المصحفي **الترتيب المصحفي** أو عبر التسلسل النزولي **ترتيب النزول**، ذلك أن تتبّع تقدّم الخطاب وحده الذي يمكن أن يكشف عن طريقة التشكيل هذه وأطوارها، ونحن قد حسمنا أمرنا منذ البداية باعتماد التسلسل المصحفي أو ما أسميناه ترتيب الخطاب.

أولاً: البعث (المؤمنون جماعة)

الجملة الأولى في القرآن ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[1] تمثل أساس البناء المفهومي للخطاب القرآني برمّته؛ إذ تجمع بين مفهومي «**الله**» و«**العالمين**» بتوسيط مفهوم الـ«رب»[2]، وهو في هذا السياق صفة لله تعالى

---

(١) «سورة الفاتحة،» الآية ٢.

(٢) مفردة «رب» مستعملة في عادة العرب بمعنى السيد المالك الراعي لمصالح والمدبّر لشأن من يدخل تحت رعايته وأمره، والأصل الدلالي للرب يرجع إلى «التربية»، وهي إنشاء الشيء حالاً =

من جهة، بمعنى أن الله هو السيد المصلح والمدبّر لأمر من دونه، ومضاف للعالمين من جهة أخرى، بمعنى أن الله هو المدبّر والمصلح لشأنهم. والمفاهيم الواردة في الآيات السبع من سورة الفاتحة: «الله، الرب، العالمين، المالك، الرحمة، يوم الدين، العبادة، الاستعانة، الصراط المستقيم، الضالين» تشكّل المفاهيم المفتاحيّة للقرآن[٣]. وبالرغم من استخدام الخطاب القرآني لأسلوب حكاية القول، فالسورة، الفاتحة، تفتتح بلسان شخص ليس هو ربّ العالمين، وليس هو النبيّ وحده، بل بلسان جماعي الضمير «نا»، هو لسان العالمين، فإن حكاية القول هذه تتجاوز كونها مجرد أسلوب تعبيري بلاغي، إلى غاية أهمّ وهي تقرير الحقائق كما لو أنّ الخلق يقرّون بها بداهة، بحيث إنّ ما بعد هذه السورة هو استجابة لمضمون الخطاب المحكي! ذلك أنها ترد بصيغة الدعاء، والدعاء يتضمّن إيماناً مطلقاً لا شك فيه. وبذلك فهذه السورة هي **الفاتحة** للخطاب القرآني ليس فقط موضعاً وترتيباً، وإنما أيضاً مضموناً.

يبدأ الخطاب القرآني بمفهوم «العالمين»[٤] في أول آية فيه حسب التسلسل المصحفي، وسرعان ما يقوم بتقسيمهم إلى ثلاث فئات: «الذين أنعم الله عليهم»، و«الضّالين»، و«المغضوب عليهم»[٥]، وحسب السياق فإن

= فحالاً إلى حد التمام»، وهذا هو مغزى أن لا تُستخدم في القرآن إلا مضافة إلى شيء. انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١، ص ١٤٢، والراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص ٣٣٦.

(٣) لهذا السبب سميت السورة بـ«أم الكتاب»، ذلك أن العرب تسمي «كل جامع أمراً، أو مقدّم لأمر، إذا كانت له توابعُ تتبعه هو لها إمام جامع أمّاً». انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٧.

(٤) تواترت مفردة «العالمين» في القرآن ٧٦ مرة، وهي مستخدمة في القرآن بمعنى «جماعة البشر»، ويشير الأصل اللغوي إلى معنى العالم، والعالم يرجع بدوره إلى العلم، فالعالم هو ما يُعلم، إلا أنه استعمل مجازاً للدلالة على أصناف الخلائق محل العلم. وعلى الرغم من أن العلماء عموماً يرون أن العالمين تجمع كل المخلوقات (الإنس والجن.. الخ) إلا أن التدقيق في الاستعمال القرآني يشير - من وجهة نظرنا - إلى أنها مستخدمة للبشر وحسب. انظر: الراغب الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٥٨٠.

(٥) «سورة الفاتحة،» الآية ٧. وقد رُوي في الحديث الشريف «إنَّ الْمَغْضُوبَ عَلَيْهِمْ [هم] الْيَهُودُ، وَالضَّالِّينَ [هم] النَّصَارَى»، وهو إن صحّ فإنه في بيان ما يصدق عليه وصفا «المغضوب عليهم» و«الضالين» وليس على سبيل الحصر؛ فالحصر لا دلالة عليه في الحديث. انظر الحديث وتخريجه في: أحمد بن محمد بن حنبل، المُسند، تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرون] (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩)، ج ٣١، ص ١٢٣ - ١٢٥، رقم ١٩٣٨١.

موضوع النعمة «للذين أنعم الله عليهم» هو الهداية إلى «الصراط المستقيم»، وهذه الهداية هي هبة من الله وتفضّل منه؛ باعتباره ربّاً للعالمين[٦]، وسنجد لاحقاً، مع تقدّم الخطاب، أنّ هذه التوصيفات التصنيفيّة للعالمين تتمايز بالتدريج؛ إذ سيتّضح بأنّ «الذين أنعم الله عليهم» هم الأنبياء وأتباعهم المؤمنون الذين اتبعوا نور الهداية المنزل إليهم من ربهم[٧]، وأنّ «المغضوب عليهم» هم الذين يشركون بالله ويكفرون به، ويظنّون به «ظنّ السوء»[٨]، وأن «الضالين» هم المكذّبون لما أنزل الله من الهداية[٩]. وهكذا؛ فالكتاب (القرآن)، وفقاً للفاتحة، ليس مجرد عرض لعقائد وسير وأحداث، وإنما هو رسالة «الله ربّ العالمين» الهادية إلى «الصراط المستقيم» بكلّ ما ستعنيه هذه الكلمة من مشروع تغييري على الأرض.

هذا الأساس الذي بنته سورة الفاتحة في تقسيم «العالمين» وتصنيفهم، انطلاقاً من علاقتهم بصراط ربّ العالمين المستقيم، سيؤسّس لمفاهيم جديدة للجماعات، حيث سيُبلوَر ويُعادُ شحنه بشكل أوضح وأكثر تفصيلاً بالاستعانة بمفهوم «الإيمان»، ثمّ يُستولَد منه مفهوم الجماعة عن ذاتها، وهي الجماعة المتخفّية وراء الخطاب، بوصفها ضمير المتكلم الحقيقي للخطاب، والمتمثّلة في ضمير المخاطب «نا» في الطلب (اهدنا).

ومع أنّ مقصود سورة البقرة، التالية للفاتحة، هو إقامة الدليل على أن «هذا الكتاب هدىً»[١٠]، إلا أنها، في إطار هذا المقصد، **تقوم ببلورة مفهوم للجماعة المهتدية**، والعمل على تشكيلها، حيث تؤسّس سورة البقرة لمرجعية

---

(٦) «سورة الفاتحة،» الآية ٢.

(٧) انظر الآية: ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُوْلَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاء وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقاً﴾ [النساء: ٦٩]. والآية: ﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَن خَرُّوا سُجَّداً وَبُكِيّاً﴾ [مريم: ٥٨].

(٨) انظر الآية: ﴿وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءتْ مَصِيراً﴾ [الفتح: ٦]. وانظر أيضاً: «سورة المجادلة،» الآية ١٤، و«سورة الممتحنة،» الآية ١٣.

(٩) انظر الآية: ﴿وَأَمَّا إِن كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ﴾ [الواقعة: ٩٢]، والآية: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا الضَّالُّونَ الْمُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: ٥١]، و«سورة الأنعام،» الآية ٧٧.

(١٠) برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآي والسور** (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، [د. ت.])، ج ١، ص ٥٥.

«الهداية» إلى الصراط المستقيم بـ«الكتاب» منذ الكلمات الأولى، كالآتي: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[11]، و«المتقين» هنا، وفق سياق السورة وعلاقتها بما قبلها، هم المتقون لعقاب الله؛ بدلالة أنه «مالك يوم الدين»، وهكذا يستند بدايةً الإيمان بالكتاب المنزل إلى مفهومي «التقوى» و«الهداية»، فضلاً عن الإيمان بالله رباً للعالمين، وكذلك بيوم الدين الذي يملك أمره. وانطلاقاً من مفهوم التقوى تبدأ صياغة مفهوم جديد للجماعة وبلورته، فالفاعلون الاجتماعيّون في خطاب سورة الفاتحة أعيد وصفهم وتمّ تفصيله[12]؛ حيث يظهر الناطقون بضمير المتكلّم في سورة الفاتحة (نا)، في صيغة الغائب في اسم الفاعل «المتقين»، على أنهم المهتدون إلى الصراط المستقيم، أو الذين «على هدى من ربهم» و«المفلحون»[13]، والخطاب القرآني يبادر على الفور بتعريفهم على نحو إجرائي، في الآيتين الثالثة والرابعة في سورة البقرة، كالآتي: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ. وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾[14]، عناصر الإيمان هذه: الغيب، الرسول/الرسل، الكتاب/الكتب، اليوم الآخر، تتضمّن الإيمان والكتاب: «بما أنزل إليك»، وهكذا يحدّد الخطاب القرآني وكلاءه الاجتماعيين المفترضين منذ اللحظات الأولى بأنهم المتقون الذين يؤمنون بهذا الكتاب المنزل، ويتضمّن مفهوم «المتقين»، سياقيّاً، معنى الإيمان بالله واليوم الآخر، كما يتضمّن مفهوم الكتاب، في الوقت نفسه، معنى الصراط المستقيم، طريق الرسل.

يقابل جماعة «الذين يؤمنون» بما سبق «الذين كفروا» به، لعدم إيمانهم باليوم الآخر؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[15]، وذلك أن داعي التقوى هو الإيمان بـ«يوم الدين» والخوف منه، وبما أنّ الهداية في الكتاب، والإيمان بالكتاب يرجع إلى الإيمان باليوم

(11) «سورة البقرة،» الآية ٢.
(12) وفقاً للبقاعي فإن مناسبة سورة البقرة للفاتحة هي «أنه لما أخبر سبحانه وتعالى أن عباده المخلصين سألوا في الفاتحة هداية الصراط المستقيم، الذي هو غير طريق الهالكين، أرشدهم في أول التي تليها إلى أن الهدى المسؤول إنما هو في هذا الكتاب، وبين لهم صفات الفريقين». انظر: البقاعي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٧.
(13) «سورة البقرة،» الآية ٥.
(14) «سورة البقرة،» الآيتان ٣ - ٤.
(15) «سورة البقرة،» الآية ٦.

الآخر، المتضمّن إيماناً بالله، فقد كان اسم سورة البقرة، رمزيّاً، من حادثة الإحياء بعد الموت في قصة موسى[16]؛ «لأنّ الإحياء في قصّة البقرة عن سبب ضعيف الظاهر، بمباشرة من كان من آحاد الناس، فهي أدلّ على القدرة الإلهيّة، ولا سيما وقد أُتبعت بوصف القلوب والحجارة بما عمّ المهتدين بالكتاب والضالّين، فوصفها بالقسوة الموجِبة للشقوة، ووصفت الحجارة بالخشية الناشئة في الجملة عن التقوى، المانِحة للمدد المتعدّي نفعه إلى عباد الله»[17] على حدّ تعبير البقاعي.

ستكون عناصر الإيمان الأربعة المذكورة في مطلع السورة: الغيب، والرسل، والكتاب، واليوم الآخر هي الموضوعات الرئيسة التي تشغل سورة البقرة بالكامل في سياق البرهنة والحث على الإيمان بالكتاب، القرآن، طريقاً للهداية[18]. ومع تقدّم الخطاب في هذه السورة غازلاً خيوطه على هذه الموضوعات الأربعة المذكورة، يبقى تعريف المؤمنين[19] ماهوياً وعامّاً، ومحدّداً بسلوك عملي متوقّع ومحدّد الإطار. ومع أنّ تعبير «الذين آمنوا» يظهر مبكّراً، بوصفه تعبيراً عن الإيمان متحقّقاً في جماعة، فإنه يبقى في إطار التعريف النظري المجرّد، إلى أن نصل الخطاب القرآني الآية ١٠٤ من سورة البقرة، حيث يظهر انعطاف بالغ الوضوح، حيث يتوجّه الخطاب إلى جماعة مخاطَبَة قائمة ومشخصة في الواقع، مَدعُوّة بـ«الذين آمنوا»: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ﴾، في سياق نصي يحيل إلى المؤمنين بالـ ﴿رَسُوْل من عند الله﴾[20]، الذي هو النبي محمد بن عبد الله (ﷺ)، مَن أنزل على قلبه الكتاب[21].

---

(١٦) «سورة البقرة،» الآيات ٦٧ ـ ٧٢. وهو المسوّغ نفسه لورود قصة إبراهيم ورؤيته عياناً عملية إحياء الموتى، غير أن موضوع الإحياء في قصة موسى متعلق بالبشر، في حين أنه في قصة إبراهيم متعلق بالطير كمثال على القدرة الإلهية في الإحياء وإعادة الخلق، جعل تسمية السورة بـ«البقرة» أولى. انظر حول تسمية العلاقة بين الإيمان بالكتاب وتسمية سورة البقرة في: البقاعي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٥ ـ ٥٦.

(١٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٦.

(١٨) انظر: «سورة البقرة،» الآية ١٨٥.

(١٩) لن يظهر بهذه الصيغة (المؤمنين) في البداية، ففي البداية يظهر تعبير «المتقون»، ثم «الذين يؤمنون»، لكن سرعان ما تتحول السورة من تعبير الذين يؤمنون إلى «المؤمنين»، فـ«الذين آمنوا»، انظر: «سورة البقرة،» الآيتان ٨ ـ ٩.

(٢٠) «سورة البقرة،» الآية ١٠١.

(٢١) «سورة البقرة،» الآية ٩٧.

وسيتوالى الخطاب القرآني، بعد ذلك مباشرة، بالتوجّه والمخاطبة إلى هذه الجماعة المشخَّصَة كلّما أخذ بالتقدّم.

ومع أنّ الخطاب القرآني استعمل تعبير **المؤمنين** مجرداً من الإضافات، فإنّه لم يستخدمه في سورة البقرة بوصفه اسماً لجماعة مشخَّصة مؤمنة بالكتاب الذي أنزل على الرسول محمد (ﷺ)، كما لو أنّها اسم عَلَم على جماعةٍ باتت معروفة، إلاّ في نهاية السورة، في الآية: ﴿**آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ**﴾[٢٢]، حيث سيكون تعبير «المؤمنون» مفهوماً للمتلقّين من دون أية إضافة تعريفيّة، غير أنّ الخطاب سيبقى متنقّلاً بين استعمال مفردة «المؤمنون» كاسم فاعل (صفة) واستعمالها كاسم علم، بما يشكّل ظاهرة أسلوبيّة قرآنيّة تتيح أكبر قدر ممكن من المرونة لبناء منظومة مفاهيميّة جديدة بالاستناد إليه، في محاولة للمطابقة بين التعريف النظري المجرد الذي يستدعيه مفهوم «المؤمنون»، في حالة استخدامه كاسم فاعل لا كاسم علم، تكرّسُ التمايز بين جماعات العالمين.

وخلال المسافة التي يقطعها مفهوم «المؤمنون» من التعريف النظري العام، منبثقاً عن تقسيم العالمين في سورة الفاتحة، ثم مطلع سورة البقرة، وصولاً إلى الجماعة المشخصة (الذين آمنوا)، فاسم العلم (المؤمنون) في آخر السورة، يقوم الخطاب القرآني بإدخال مجموعة من المفاهيم التي ستؤدي الدور الرئيس في تحديد الجزء الأساس والثابت من هوية جماعة «المؤمنون» وإدراكها لذاتها، وهي بشكل خاص مفاهيم: المسلمون، الناس، الأمة، الكافرون.

فقد أدخلت مفردة «المسلمون» في سياق تكوين مفهوم جماعة «المؤمنون» نظرياً وواقعياً لتضيف بعداً تعريفياً جوهرياً؛ إذ **سوف تؤدي هذه المفردة دور الوسيط في زحزحة مفهوم «المؤمنون» من مفهوم اجتماعي ديني صِرف إلى مجال دلالي اجتماعي سياسي**، حيث تظهر مُستخدَمة بمعناها المعجمي الأولي من دون أي تعديل، أي بمعنى الاستسلام والخضوع[٢٣]، غير أنّها مُستخدَمة في سياق يوضح دائماً أنه استسلام وخضوع ﴿لِرَبِّ

---

(٢٢) «سورة البقرة،» الآية ٢٨٥.

(٢٣) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مج ٣، ج ٢٣، ص ٢٠٨٠.

﴿الْعَالَمِينَ﴾[٢٤]، وسيكون ثمّةَ ما يشبه التلازم بين الإيمان والاستسلام لله ربّ العالمين، بحيث يمكن لأحدهما أن يحلّ محلّ الآخر، وهكذا سيكون «الاستسلام لرب العالمين» نتيجةً للإيمان ودليلاً عليه في الوقت نفسه، وسيكون معنى الاستسلام لله ربّ العالمين القبول بالتزام هدايته إلى «الصراط المستقيم»[٢٥].

إلاّ أنّ هذا المعنى المعجمي مع تقدّم الخطاب يتحوّل، شيئاً فشيئاً، من الفعل (ولكن في صيغة المصدر) إلى الاسم العلم، ويصبح مطابقاً لمعتقد جماعة المؤمنين، وذلك بموازاة التطوير الذي أجري على مفردة «المؤمنون» وتحويله كاسم علم، حتى يصبح الإسلام (لله رب العالمين) اسماً للدين الجديد الذي يمثّل اعتقاد المؤمنين المستسلمين لله وحده[٢٦]، فـ ﴿الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ﴾[٢٧] ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[٢٨]، ليقوم الخطاب القرآنيُ بعد ذلك بتأكيد هذه المطابقة، بشكل متكرّر وعلى مسافات متباعدة، لتثبيتها في المتلقّين[٢٩]. وإذ يصبح ممكناً استعمال «**الإسلام**» محلّ «**الإيمان**» في عدد من السياقات يستمرّ الخطاب القرآني من الإنسان بين فعل (الإيمان)، ومقتضى الفعل (الإسلام) والإيحاء المتكرّر والقاهر بالمطابقة بينهما، مع الحفاظ على استعمال الأصل اللغوي بما يوفّر إمكانيّة الفصل بينهما، اعتماداً على الأصل الدلالي اللغوي لكلمة «إسلام»، إذا احتاج الأمر؛ إذ سيبقى الخطاب القرآني مساوِقاً استعمالَ مشتقّات «الإيمان» باستعمال مشتقّات «الإسلام» في

---

(٢٤) «سورة البقرة،» الآية ١٣١، وانظر في السورة نفسها الآيات: ١١٢، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٣ و١٣٦. انظر أيضاً: عبد الحميد الفراهي، مفردات القرآن: **نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية**، تحقيق محمد أجمل أيوب إصلاحي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢)، ص ١٤٧.

(٢٥) انظر هذا المعنى مثلاً في الآية ١٣٦ من سورة البقرة التي تشير إلى معنى الاستسلام بوصفه الإيمان بالهداية المتضمنة في الكتب المنزلة من الله: ﴿قُولُواْ آمَنَّا بِاللّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾.

(٢٦) حول مفهوم الإسلام في القرآن، انظر: محمود أبو رية، **دين الله واحد: محمد والمسيح أخوان** (القاهرة: دار الكرنك، [د. ت.])، ص٣٣، وحللي، «دعوة الرسل بين الخصوصية والتكامل في القرآن الكريم،» ص ٣١٥ ـ ٣٢٦.

(٢٧) «سورة آل عمران،» الآية ١٩.

(٢٨) «سورة آل عمران،» الآية ٨٥.

(٢٩) انظر: «سورة المائدة،» الآية ٣؛ «سورة الأنعام،» الآية ١٢٥؛ «سورة التوبة،» الآية ٧٤؛ «سورة الزمر،» الآية ٢٢، و«سورة الصف،» الآية ٧.

الوقت ذاته، خصوصاً عندما يصبح اسم الجماعة المؤمنة لاحقاً بصريح العبارة مسمّى بالمسلمين: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾(٣٠).

غير أن مفهوم «الإسلام» بقدر ما يحمل دلالة على الأمن والسلام يحمل، في الوقت نفسه، دلالة على التهديد والقوة، إذ لا يكون الإسلام (الاستسلام) إلا بعد ممانعة لقوة غالبة، والدلالة السياسيّة الصرفة لمفردة «الإسلام» تُدولَت في الخطاب القرآني بوضوح، وفي مساحات مختلفة منه(٣١)، وهذا ما يجعل مدلول تسمية «المسلمين» حاملاً لشحنة دلاليّة سياسيّة تفعل فعلها في الضغط على القوم لينضمّوا إلى جماعة المؤمنين (المسلمين)، مستثمراً في ذلك أيضاً المخيال الجمعي التاريخي للعرب، وأهل الكتاب منهم بشكل خاص(٣٢).

وتظهر مفردة «الناس» مبكراً في الخطاب القرآني(٣٣)؛ إذ تزامن ظهور تعبير «الذين يؤمنون» و«الذين آمنوا»، وتؤسس لإضافة جديدة في مفهوم الجماعة المؤمِنة نفسها بوصفها **جماعة وظيفيّة** مع تقدّم الخطاب، حيث سيتأكد أن تشكيل الجماعة المؤمنة متجهٌ إلى أوسع نطاق إلى «الناس» جميعاً (بصيغة العموم) دون استثناء، ليس لإقامة المطابقة بينهما، بل بوصفها دعوة مفتوحة وممتدّة عبر القبائل والشعوب(٣٤)، وذلك أن الهداية إلى «الصراط

---

(٣٠) «سورة الحج،» الآية ٧٨.

(٣١) كما في هذه الآية مثلاً المتعلقة بسياق سياسي بحت متصل بقصة النبي الملك سليمان والملكة بلقيس: ﴿أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ [النمل: ٣١]، وانظر أيضاً: الآية ٤٢ من السورة نفسها.

(٣٢) كما في قصة النبي موسى ع مع فرعون مثلاً، حيث يورد القرآن في نهاية قصة فرعون الآتي: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْياً وَعَدْواً حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنتُ أَنَّهُ لا إِلِهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَاْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس: ٩٠]، والمعنى: من «المستسلمين لأمر الله». هذا، وقد ذهب ابن عاشور إلى المطابقة بين «الإسلام» و«الإيمان» في هذه الآية، وحاول ـ بناء على ذلك ـ جاهداً أن يبرر التكرار الحاصل بذلك بين إعلان فرعون إيمانه. انظر: الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير**، ج ٢، ص ٦٧٥، وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج ١١، ص ٢٧٦.

(٣٣) انظر: «سورة البقرة،» الآية ٨.

(٣٤) انظر: «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

المستقيم» أمرٌ متعلّقٌ بالناس جميعاً وليس بأقوام بعينهم فحسب.

وتعبير «الجماعة الوظيفيّة»، الذي نستعمله هنا، لا نقصد به مفهوم الجماعة الوظيفيّة (Functional Group) التي استُعمِلت في سياق بعض البحوث الاجتماعيّة ـ السياسيّة للدلالة على المجموعات البشريّة التي «تستجلب من خارج المجتمع أو تُجنَّد من داخله، ثمّ يوكل لها وظائف شتّى، لا يمكن غالبيّة أعضاء المجتمع الاضطلاع بها، لأسبابٍ مختلفة، من بينها أنّ هذه الوظائف قد تكون مشينة كالربا والبغاء، أو متميّزة كالقضاء والترجمة أو ذات حساسيّة خاصّة وذات طابع أمني: حرس الملك، طبيبه، السفراء، الجواسيس، ثم يُعرَّف أعضاء هذه الجماعة في ضوء وظيفتهم الضّيقة المحدّدة، لا في ضوء إنسانيّتهم الرحبة المركّبة»[٣٥]؛ ذلك أنّ ما نقصده بـ«الجماعة الوظيفيّة» هو مفهوم مختلف، وما نعنيه بهذا التعبير هو ارتباط وجود الجماعة بمشروع تغييريٍّ عامّ، بحيث يكون هذا المشروع التغييريّ هو وظيفة متضمَّنة في تعريفها لنفسها، وهو مفهوم لا يتضمّن حكماً قيمياً لمضمون الوظيفة أو محتوى الرسالة.

ومع أنّ الخطاب القرآني اتّجه إلى الناس مباشرةً منذ الآيات الأولى في سورة البقرة، بعبارة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾[٣٦] بأوضح أساليب النداء وأبسطها تعبيرياً، فقد ظلّ الخطاب يراوح عموماً في الاستناد إليها بين سياق حجاجي لإثبات موثوقيّة الكتاب، القرآن، المنزل على الرسول (ﷺ) بأنه منزل من عند الله[٣٧]، وبين دعوة عامّة للإيمان وحثّ عليه بمختلف السبل والبراهين[٣٨]، إلى أن يبلغ الخطاب القرآني جزءه السادس؛ فيبدأ بالتصريح بأنّ الرسول جاء للناس، للتأكيد للمتلقّي بأنّ مفهوم الجماعة المؤمِنة يتجاوز الإطار الجغرافي العربي، ومفتوح على إطلاقه الكوني: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمِنُواْ خَيْراً لَّكُمْ﴾[٣٩] ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ

(٣٥) عبد الوهاب المسيري، الجماعات الوظيفية اليهودية: نموذج تفسيري جديد، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢)، ص ٥. والمصطلح بهذا التعريف يُنسب إلى عبد الوهاب المسيري.

(٣٦) انظر: «سورة البقرة،» الآية ٢١.

(٣٧) انظر: «سورة البقرة،» الآيات ٢١ ـ ٢٥.

(٣٨) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآية ٨.

(٣٩) «سورة النساء،» الآية ١٧٠.

﴿إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾[٤٠]. ولن يتوقّف عن هذا التأكيد الصريح على عالميّة دعوة النبي إلى الناس كافّة إلا في الجزء السادس عشر[٤١]، حيث سيكرّس نداءه لهم ﴿أَيُّهَا النَّاسُ﴾، بعد ذلك (في الأجزاء الأربعة عشر الأخيرة)؛ للإيمان بالله وما أنزله على نبيّه، والانضمام إلى جماعة المهتدين، بوصف الافتقار الإنساني إلى الهداية افتقاراً تكوينيّاً: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[٤٢]. إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّ الخطاب القرآني لم يعبّر بطرق مختلفة، ومنذ البداية، في الآية ٨ من سورة البقرة، حتى آخر كلمة في القرآن في سورة الناس، عن عالميّة القرآن بوصفه كتاب الله المنزل والمتضمّن هداية الناس[٤٣] إلى الصراط المستقيم.

ومع أنّ ذلك أدّى دوراً في رؤية الجماعة المؤمنة لنفسها بوصفها جماعة ممتدّة ومفتوحة فوق كل الحواجز والخصوصيّات القوميّة والاجتماعيّة، يربطها رابطة دينية، (عناصر الإيمان الأربعة)، إلاّ أنّ الجدير ملاحظته هنا هو استفتاح الخطاب القرآني بمفردة «العالمين» في أوّل آية افتتحت خطاب القرآن، والانتهاء بمفردة «الناس» في آخر آية اختتمت خطاب القرآن، وليس بمفردة «المؤمنون» مثلاً، فهل يعني ذلك شيئاً؟.

١ ـ ربّ الناس (الجماعة الوظيفيّة)

يتضمّن مفهوم «**العالمين**»[٤٤] دلالة على الجماعة البشريّة بصفتها عالماً

---

(٤٠) «سورة الأعراف،» الآية ١٥٨. انظر: «سورة يونس،» الآيتان ٥٧ و١٠٤، و«سورة الحج،» الآية ٤٩.

(٤١) «سورة الحج،» الآية ٤٩.

(٤٢) «سورة فاطر،» الآية ١٥.

(٤٣) في آيات عديدة اعتمدت مفردة «العالمين»، كما في الآية ١٠٧ من سورة الأنبياء: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾، والآية ١ من سورة الفرقان: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾. انظر أيضاً: «سورة ص،» الآية ٨٧؛ «سورة القلم،» الآية ٥٢، و«سورة التكوير،» الآية ٢٧.

(٤٤) الأصل اللغوي لهذه المفردة يرجع إلى «عالَم»، وهو كل ما كان موضوعاً للعلم، وقيل هو ما يكون محلاً للعلم، انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **النكت والعيون: تفسير الماوردي**، تحقيق السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، ٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج ١، ص ٥٥.

من عوالم مخلوقات الله[٤٥]، وهو بذلك مستنِد إلى مفهوم الخَلْق وما يقتضيه موضوعيّاً من التبعيّة للخالق[٤٦]، وبما أنّ هذه الرابطة بين الله والبشر (العالمين) واحدة، فإنّ ذلك يعني أنّ **مفهوم العالمين متجانس لا يقبل التفاوت**، **أمّا مفهوم «الناس»** القائم على مفهوم الاستئناس والتجمّع بين البشر بروابط متغيّرة؛ فهو مفهوم **يقبل التفاوت تعدّداً وتنوّعاً وانقساماً**، وهكذا في ما ينتمي مفهوم العالمين إلى عالم العقائد والإيمان، فإنّ مفهوم الناس ينتمي إلى العالم الموضوعي المحسوس. ومن هذا المنطلق ترتبط جماعة «المؤمنون» بالضرورة بالعالمين جميعهم، بما تقتضيه مفردة العالمين من المساواة أمام الله الواحد، ولن يتغير شيء في موقعها الاضطراري من الخالق، إنما الذي سيتغير ويؤثّر في مسارها، ووعيها لنفسها وإدراكها لقسمات هويّتها، هو تحديد موقعها في الجماعة الإنسانيّة الكبرى (الناس)، بوصف الناس جماعةً كبرى تتضمّن جماعاتٍ مختلفة ومتعدّدة الطبقات، تبعاً لاختلاف روابط الاستئناس القابلة للتوليد إلى ما لا نهاية.

أوّل ذكر للناس في الخطاب القرآني يأتي في سياق يشير إلى انقسامهم بين مؤمنين وكافرين[٤٧]، وسيظلّ استخدام الخطاب القرآني عموماً متضمّناً هذا الانقسام، ومع أنّ القرآن استخدم تعبير الناس بشكل متكرّر، باعتباره مفهوماً دالاً على الجماعة الإنسانيّة الكبرى المتضمّنة جماعات جزئيّة، إلاّ أنه أكّد أن الجماعة الإنسانيّة كانت «أمّة واحدة» (أصلاً واحداً) فهي من «نفس واحدة»[٤٨]، إلا أنّهم

---

(٤٥) يذهب عموم المفسرين إلى أن «العالمين» تشمل غير الإنسان وإن اختلفوا بعد ذلك فيمن تشملهم، هل هم العقلاء وحدهم، أم كل الموجودات؟ وبالرغم من أننا نرى أن العالمين (حسب السياق في سورة الفاتحة على الأقل) تدل على عقلاء (يطلبون الهداية والصراط المستقيم)، وهو أمر لا ينطبق على غير البشر، إلا أن ذلك متفق (في سورة الفاتحة) مع مذهب المفسرين، حيث لا خلاف بينهم بأن السياق هنا متعلق بالعقلاء. على أنه يجدر التنويه إلى أن مفردة «العالمين» لم تكن مستعملة في لغة العرب قبل نزول القرآن، الأمر الذي يجعل المفردة ابتكاراً قرآنياً خاصاً في العربية، وهو ما يدعم وجهة نظرنا التي تذهب إلى أنه يحمل دلالة أخص من الدلالة اللغوية الأصلية. انظر آراء المفسرين مثلاً، في: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ١، ص ١٤٣.

(٤٦) انظر مثلاً الآية ٦٤ من سورة غافر، التي تشير بوضوح إلى هذه الرابطة: **﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَاراً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾**.

(٤٧) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآيات ٨، ١٣ و٢٤.

(٤٨) «سورة النساء،» الآية ١.

اختلفوا ودخلهم الانقسام، إذ بغى بعضهم على بعض: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾(٤٩). في هذا المنظور القرآني لنشأة المجتمعات البشريّة وتطوّراتها المُبكرة، فإنّ محاولات إعادة الناس «أمةً واحدة»، أصلاً واحداً، أي بشراً متساوين بتساوي أصلهم «من نفس واحدة»(٥٠)، لا يبغي بعضهم على بعض، بعد أن تفرّع عن هذه النفس الواحدة (آدم) أصل (أمّة) واحدة، وقد طرأ أثناء تطوّر الزمن، على هذه الجماعة الإنسانيّة الواحدة، «الاختلافُ»(٥١) والتفاوتُ، ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾. لقد كانت الغاية هي العمل على معالجة هذا الداء، أعني التفاوت البشري الناشئ في حقوقهم جرّاء البغي، والذي ولّد جماعات كالأرباب، والمستكبرين، والعالين، والمفسدين في الأرض..الخ، وإرجاعهم إلى الأصل الواحد (العالمين)، أي إلى التساوي الإنساني بوصفه الأصل (أمة). وقد عبّر عنه القرآن بـ«الاختلاف»، وقد كان من الممكن أن يُعبّر عنه بـ«الظلم» إلا أن مفهوم «الاختلاف» يقابل «الوحدة»، وقد كان الأصل أن يكون المقابل المفهومي للاختلاف هو «الاتفاق»، إلاّ أنّ الخطاب القرآني ما كان يريد المعنى المتعلّق بوجهات النظر، وإنما يريد التفاوت والاختلاف في مراتب البشر، أي التفاوت في الإنسانية ذاتها

(٤٩) «سورة البقرة،» الآية ٢١٣، انظر تفسير الآية وتفصيل اختلاف العلماء حول معنى «كان الناس أمة واحدة» إلى مذاهب شتى، مثل: ملة واحدة، جماعة واحدة، أو فطرة واحدة، وكذلك معنى الاختلاف: اختلاف في الإيمان (رأي أبي بن كعب ومن تبعه)، أم اختلاف في الكفر (رأي ابن عباس ومن تبعه). وقد رجح الشيخ محمد عبده أن معنى «أمة واحدة» أي مجتمعة على رابطة واحدة هي الحاجة الفطرية المتبادلة لبعضهم للمعاش، وأن معنى الاختلاف هو في الاختلاف في النظام الذي بحكم هذه الرابطة، الأمر الذي يجعل الحاجة للأنبياء ضرورة، وهو ما كان سبباً لبعث الأنبياء. انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٤، ص ٢٧٥ ـ ٢٨١، ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار، ط ٢ (القاهرة: دار المنار، ١٩٤٧)، ج ٢، ص ٢٧٥ ـ ٢٨٣. انظر أيضاً: «سورة يونس،» الآية ١٩.

(٥٠) انظر هذا التعبير القرآني في: «سورة النساء،» الآية ١؛ «سورة الأنعام،» الآية ٩٨؛ «سورة الأعراف،» الآية ١٨٩؛ «سورة لقمان،» الآية ٢٨، و«سورة الزمر،» الآية ٦.

(٥١) ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُواْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس: ١٩].

وما يقتضيه من الظلم والعدوان والفساد في الأرض، ولذلك استخدم مقابل هذا المفهوم «الوحدة» والتي تقتضي المساواة، وأكّد الخطاب القرآني مرة أخرى عن أنّ الغاية من إرسال الرسل هو تحقيق العدل: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾[52].

إنّ الكتب التي أنزلت لم تحسم المشكلة؛ فقد اختلف الناس حولها: ﴿**وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ**﴾، وما كان الأمر حسماً لمشكلة الاختلاف بشكل مباشر ونهائي، بقدر ما كان دفعاً لتطوير البشر باتجاه حسمها: ﴿**فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾، وسيذكرنا هنا تعبير «وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ» بمفهومٌ «العالمين» الذين يسألون الهداية إليه، والذي ورد في سورة الفاتحة، ومفهوم العالمين هذا مفهوم يعكس المساواة الاضطراريّة أمام الخالق باعتبارهم مخلوقين له. ولو أنّ الله لو أراد لجعل الناس أمةً واحدةً اضطراراً؛ لكنّ ذلك لو حصل فإنّه سيفقدهم حريتَهم ويسلبَهم إرادتهم المستقلة، كما تؤكّد الآية ﴿**وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً**﴾[53]، إلاّ أن الله ترك الناس لحريتهم فهم ﴿**لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ. إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ**﴾[54].

إن منشأ الاختلاف دوماً هو «البغي»، فظهور الكتاب، بوصفه سلطة لاستعادة الموازنة وإقامة العدل جعلت الناس ينقسمون حولها؛ نتيجة تكوُّن فئات اجتماعيّة باغية ذات مطامع سلطوية، ذلك أن السلطة بطبيعتها تحدث محورة اجتماعيّة من حولها، والمتسلطون الأرباب يحاولون دوماً الدفاع عن امتيازاتهم والاحتفاظ بسلطتهم. إنّ المسألة ليست هي توحيد الناس كافة بالقوّة، بل قيادتها وتوجيهها إلى هذه النهاية؛ العودة إلى الأصل[55]. لهذا السبب ختم الخطاب القرآني بعبارة «رب الناس»[56] في آخر سورة (الناس)،

---

(٥٢) «سورة الحديد،» الآية ٢٥.

(٥٣) «سورة هود،» الآية ١١٨.

(٥٤) «سورة هود،» الآيتان ١١٨ ـ ١١٩.

(٥٥) قارن بوجهة نظر رضوان السيد، والتي تستند إلى رأي الصحابي أبي بن كعب (ﷺ) في أن معنى «الناس أمة واحدة» يعني جماعة واحدة في الإيمان، في: السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي**، ص ٣١ ـ ٣٤.

(٥٦) انظر: ﴿**قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ**﴾ [الناس: ١].

مقابل «رب العالمين»[٥٧] في مطلع أول سورة (الفاتحة)، وهي المرة الوحيدة التي أضاف فيها الخطاب القرآني مفهوم «الرب» إلى مفهوم «الناس»، في حين كان آخر استخدام في القرآن لتعبير «رب العالمين» في عبارة دالّة على هذه الغاية، وهي الآية: ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[٥٨] بقصد الدفع إلى تحقيق المطابقة بين «الناس» وحقيقتهم «العالمين»؛ إذ يعني ذلك أنّ للناس رباً واحداً، على الإنسان أن يستعين (يستعيذ) به للهداية، لذلك جاء التعبير بالأمر لكلّ إنسان (والنبي بالضرورة) بـ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾، لينتهي القرآن من حيث بدأ، فقد بدأ بطلب العالمين، المؤمنين به، والمتساوين أمامه اضطراراً، للهداية، لينتهي بالطلب إلى الناس، الاستعانة بالله من التشويش عليها: ﴿مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ. الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ. مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾[٥٩].

إنّ مهمّة الجماعة المؤمنة الأولى ـ كما كانت دوماً ـ هي في المطابقة بين جماعة الناس الكبرى، بوصفهم أحراراً، وجماعة العالمين بوصفهم مخلوقين لله اضطراراً، مطابقة تقتضي إرجاع الناس إلى أصلهم «كأمة واحدة»، متساوين عبر العدل، وحسم الاختلاف (الاسترباب والاستعباد) كليّاً بالهداية الكامنة في رسالة الله الأخيرة إلى البشر: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾[٦٠]. بهذا المعنى فإنّ تدخّل الله كان مباشراً وموجّهاً لتاريخ البشريّة ومصحِّحاً لها على الدوام، فثمّةَ «إلحاح قرآني متزايد على دور الله في العالم والمجتمع البشري»[٦١] يمكن أن نلحظه بوضوح مع تقدّم الخطاب.

هكذا سيعي المؤمنون أنفسهم أنّهم جماعةٌ وظيفيةٌ وأصحاب رسالة عالميّة، تملك المشروع النهائي والحاسم لإنهاء الاستعباد بين البشر،

---

(٥٧) انظر: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢].

(٥٨) «سورة المطففين،» الآية ٦.

(٥٩) «سورة الناس،» الآيات ٤ ـ ٦.

(٦٠) «سورة الأحزاب،» الآية ٤٠.

(٦١) السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي، ص ٣٣. انظر مفهوم «الابتلاء» وعلاقته بالحضور الإلهي في دفع البشرية نحو التطور والتغير للأرقى، في الفصل الرابع من كتابنا هذا.

وإرجاعهم متساوين إلى أصلهم «من نفس واحدة»، بكل ما يقتضيه ذلك من إيمان بالله الواحد اختياراً، و«حكم» بالكتاب، وصدام سياسي بالأنظمة التسلُّطية (المتربِّبَة). بالإمكان ملاحظة هذه الرسالة التحريريّة كيف حفرت عميقاً في نفوس المؤمنين الأوائل، في عبارات قادة الفاتحين في خروجهم الأول إلى العالم، كما في هذا الخطاب المكثّف للرسالة، على لسان الصحابي المغيرة بن شعبة في حواره مع القائد الفارسي رستم: «هو دين الحق لا يرغب عنه أحد إلا ذلّ، ولا يعتصم به أحد إلا عزّ (...) أما عموده الذي لا يصلح شيء منه إلا به؛ فشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، والإقرار بما جاء به من عند الله تعالى (...) وإخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادة الله تعالى (...) والناس بنو آدم وحواء؛ إخوة لأب وأم»[٦٢].

٢ ـ المسلمون أُمّة (المشروع الكوني التاريخي)

هكذا إذاً، إن مهمّة الجماعة المؤمنة (الأمة المؤمنة) أن تعيد البشريّة لتتطابق مع أصلها، الناس بوصفهم أمّة واحدة متساوية في الخلق لرب واحد، أي العودة بالجماعة البشريّة إلى الأصل الواحد، وهي امتداد ونهاية للمهمّة التي أرسل من أجلها الأنبياء في تصحيح التاريخ الأرضي البشري الذي لا يفتأ معوجّاً، مقسّماً البشر إلى أرباب وعبيد، نبلاء ووضيعين. وعلى آخر الرسالات تنفيذ تلك المهمة وتحقّقها على الأرض، وتحويلها من وحي متعالٍ لتوضع في سياق التاريخ[٦٣]. ومع أنّ الخطاب القرآني يؤكّد بأنه أرسلَ أنبياء كُثراً في «الأوّلين»[٦٤]، منهم من ذكره الخطاب القرآني وآخرون لم يذكرهم[٦٥]، وأنّه

---

(٦٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، [١٩٨٨])، ج ٢، ص ٤٤٠.

(٦٣) انظر: السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي - الإسلامي**، ص ٩.

(٦٤) انظر: ﴿وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِن نَّبِيٍّ فِي الْأَوَّلِينَ﴾ [الزخرف: ٦]. انظر أيضاً: «سورة يونس،» الآية ٤٧؛ «سورة النحل،» الآية ٣٦؛ «سورة فاطر،» الآية ٢٤، و«سورة الحجر،» الآية ١٠.

(٦٥) انظر: «سورة النساء،» الآية ١٦٤، و«سورة غافر»، الآية ٧٨. هذا، وقد ذُكر في القرآن ٢٥ نبياً حسب الباحث حللي. انظر: حللي، «دعوة الرسل بين الخصوصية والتكامل في القرآن الكريم،» ص ٣.

منذ النبي نوح (عليه السلام) بدأت الرسل تبعث تترى بالوحي[٦٦]، فإنّ موضوع رفع الظلم والمساواة وجبر الانقسام بين الناس، مستضعِفين ومستضعَفين، أرباب ومربوبين، عبر توحيد الله وما يقتضيه من توحيد البشر، أمر مشترك بين النبوّات جميعها[٦٧] ﴿**شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ**﴾[٦٨].

وبالرغم من ذلك، وبالرغم أيضاً من أنّ القراءة التسلسلية للخطاب القرآني توقفنا على ذكر النبيّين موسى وعيسى، وكان منطقياً أن تربط النبوّة المحمدية بآخر النبوّات نبوّة عيسى (عليه السلام)، أو بأوّل النبوّات نوح (عليه السلام)، إلاّ أنّ الخطاب القرآني، بدلاً من ذلك، يُجذّر عالميّةَ دعوته، وظيفةُ المؤمنين بإقامة صلة خاصة بدعوة النبي إبراهيم (عليه السلام)، وذلك أن دعوة إبراهيم أسّست لدعوة عالميّة الخطاب بعد أن كانت النبوّات خاصّة بالأقوام، فقد أُعلن له بالقول: ﴿**إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً**﴾[٦٩]، حيث كان قد أمر بوضع البيت الحرام للناس كافة ﴿**مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْناً**﴾[٧٠]، وقد كان أوّل بيت وضع للناس

---

(٦٦) انظر: «سورة النساء،» الآية ١٦٣، و«سورة المؤمنون،» الآية ٤٤.

ومع أن تخصيص النبي نوح بالوحي والأنبياء من بعده ﴿**إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ**﴾ فذلك لأنه لم يسبقه أنبياء، وأما قوله تعالى: ﴿**كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ**﴾ [الشعراء: ١٠٥] فليس دليلاً على إرسال رسل متعددين، فقد استعمل الخطاب القرآني هذا التعبير بالرغم في حالات كثيرة لم يكن هنالك فيها سوى نبي واحد، مثل: عاد، وثمود. وقد روي في حديث مطول عن أنس (رضي الله عنه)، جاء فيه عن النّبيّ (صلى الله عليه وسلم): «... نُوحًا أَوَّلَ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ إِلَى أَهْلِ الأَرْضِ». وهذا رأي جمهور المفسرين. انظر تخريج الحديث في: البخاري، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وأيامه**، ج ٤، ص ٣٩٢، حديث رقم ٧٤٤٠.

وحول آراء المفسرين في كون نوح أول الأنبياء والنبي الوحيد إلى قومه، انظر: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ١٩، ص ٣٦٩؛ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٦، ص ١٥٠؛ الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فنيّ الرواية والدراية في علم التفسير**، ج ٤، ص ١٤٤، وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج ١٩، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

ورجح الباحث عبد الرحمن حللي أن يكون قد سبق نوحاً مرسلون إلى قومه. انظر: حللي، «دعوة الرسل بين الخصوصية والتكامل في القرآن الكريم،» ص ٢٥.

(٦٧) انظر: حللي، المصدر نفسه، ص ١١.

(٦٨) «سورة الشورى،» الآية ١٣.

(٦٩) «سورة البقرة،» الآية ١٢٤.

(٧٠) «سورة البقرة،» الآية ١٢٥.

كافة: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾(٧١)، وبها افتُتح نزول الكتاب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه.

لنلاحظ كيف تتوسّط مفردة أمّة التي تبدأ بالظهور مبكراً بالتزامن مع مفردة مسلمين، في سياق تجذير الجماعة المؤمنة تاريخياً بوصفها استمراراً للإبراهيميّة، فمسلمو اليوم، محمد (ﷺ) ومن آمن معه، هم امتداد لمسلمي الأمس إبراهيم وإسماعيل وذريّتهما (ﷺ): ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾(٧٢). وهذا الامتداد ليس امتداداً إيمانياً وحسب، إذ هذا الرابط موجود مع الأنبياء والمؤمنين قبل إبراهيم، غير أنه مع إبراهيم سيكون معناه امتداداً للمشروع العالمي الذي كان قد دشنته رسالته، فإبراهيم هو «أمّة» بالنسبة إلى المسلمين(٧٣)، الذين يمثلون الجماعة المؤمنة الأولى؛ بمعنى أنه كان أصلاً لهم.

جماعة المسلمين بمفهومها التاريخي أُمَّةً وَاحِدَةً(٧٤)، وهي أمّة تقع وسط العالم موضوعياً، وليس معنوياً كما يذهب إليها دعاة الوسطية هذه الأيام(٧٥)، أراد الله أن تكون في هذا المكان من العالم ليكونوا شهداء على الناس: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾(٧٦).

هكذا يكتمل مفهوم المؤمنين بوصفهم جماعة تشطر العالم وفق تصوّره إلى شطرين: مؤمنين وكافرين، ويُعرَّف الكافرون بمجموع البشر المختلفين المتفاوتين، الذين يعتقدون بما لا يعتقد به المؤمنون، ويُعرَّف المؤمنون بأنهم

---

(٧١) «سورة آل عمران،» الآية ٩٦.

(٧٢) «سورة البقرة،» الآية ١٢٨.

(٧٣) الجدير بالتنويه هنا أن لفظ «أمة» وإطلاقه صفة لشخص كان مستخدماً في لغة العرب قبل القرآن، فقط أطلق بنو سلمة قبل بعثة النبي (ﷺ) بزمن طويل على زعيم لهم جمعَ كلمتهم وصف «أمة»، وظن المؤرخون أنه اسم للرجل. انظر: عبد الباسط بدر، **التاريخ الشامل للمدينة المنورة**، ٣ ج ([د. م.]: المؤلف، ١٩٩٣)، ج ١، ص ٩٤.

(٧٤) «سورة الأنبياء،» الآية ٩٢، و«سورة المؤمنون،» الآية ٥٢.

(٧٥) الأصل في الدلالة الحقيقة، والحقيقة الحسية مقدمة على المعنوية، لأنها الأصل. وقد يبدو هذا معارضاً لظاهر حديث نبوي شريف يفسر «الوسط» بـ«العدل»، إلا أن العدل مشترك دلالياً بين معنيَي القسط والمساواة، وكلا المعنيين مشكل في سياق الآية، ومع ذلك، إذا أردنا المضي في مبدأ التوفيق، فإن الأقرب القول إن مفهوم الوسط شامل لكلتا الدلالتين الحسية والمعنوية، وأن التفسير النبوي هو تفسير لأحد مصاديق مفهوم الوسط.

(٧٦) «سورة البقرة،» الآية ١٤٣.

الذين يحملون إرادة الله إلى الناس في مساواة الناس وتحريرهم بمطابقتهم مع أصلهم المتساوي، العالمين، وهم امتداد واختتام لمشروع بدأ بإبراهيم (ﷺ) واختتم بمحمد (ﷺ)، في مكان هو وسط العالم؛ ليكونوا شهداء على الناس؛ فهم حاملو الرسالة الخاتمة التي يجب أن تنفذ على الأرض لا محالة؛ لأنها خاتمة، وعلى الناس أن يستجيبوا لهم طوعاً لله رب العالمين (الإيمان)، أو يستسلموا لهم سياسياً كرهاً (الإسلام)، هكذا يختلط الديني بالسياسي في مفهوم جماعة «المؤمنون» عن أنفسهم اختلاطاً يستحيل تفكيك عراه.

ثانياً: الخروج (تجميع السلطة المبعثرة)

إذا كان مجرّد الإيمان لا يؤلّف جماعة ذات قوام اجتماعي وسياسي متمايز، فإنّ تأطير الإيمان بأطر أخلاقيّة وممارسات فعليّة، لا يحوّلها، أيضاً، تلقائيّاً من اجتماع بسيط إلى اجتماع ـ سياسي، ما لم يُضَف إليها روابط جغرافيّة ومعاشِيَّة تمنحه مقوّمات الاستقلال الاجتماعي وتوجِد فيه السلطة المنظّمة، وتولّد فيه «ضمير الجماعيَّة»، الضمير الذي يمثّل إحساس الفرد بأنه منتم إلى جماعة ذات هُويّة اجتماعيّة واضحة يجعلها مختلفة ومتمايزة عمّا عداها[(٧٧)]، على هذا الأساس، فيما يبدو، كان لزاماً على الذين آمنوا أن يهاجروا، ويتحيّزوا إلى جغرافيا تجمعهم وتمكّنهم من ممارسة إيمانهم[(٧٨)]، وما إن يتمّ تشكيل جماعة المؤمنين حتى تبدأ مفردة «المؤمنين» بالظهور مستقلة[(٧٩)].

وإذا ما أصبح للمؤمنين مستقَرٌّ ودار تجمعهم بعد الهجرة، أصبح واجباً على المؤمنين جميعاً أينما كانوا التحيُّزُ إليها، وسيصير معيار صدق الإيمان نفسه متجسداً في الانتقال والانضمام إلى المكان، الذي يلمّ شمل الجماعة المؤمنة، وإذا كان الإحساس بالانتماء للجماعة المؤمنة سيولّد بالضرورة الشعور بـ«الولاء» وسيكون ﴿الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ﴾[(٨٠)]. الولاء، الذي سيكون جزءاً ملازماً للإعلان عن الإيمان، يصبح هو الآخر

---

(٧٧) انظر: محمد طه بدوي، النظرية السياسية: النظرية العامة للمعرفة السياسية (القاهرة: المكتب المصري، [د. ت.])، ص ٤٣.

(٧٨) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآية ٢١٨.

(٧٩) انظر مثلاً: ﴿وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّكُم مُّلاَقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٣].

(٨٠) «سورة التوبة،» الآية ٧١.

ممنوعاً إذا ما تمّ الامتناع عن الهجرة إلى حيث دار الجماعة المؤمنة الهجرة في سبيل الله؛ إذ سيخضع هو الآخر إلى معيار الانضمام إلى الجماعة: ﴿.. فَلَا تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ أَوْلِيَاء حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتَّمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ وَلِيّاً وَلَا نَصِيراً﴾[81] ﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ﴾[82].

هذا التحيّز الجغرافي الذي يوجبه الخطاب القرآنيّ سيكون حصراً تحيّزاً حضرياً، القرية، وليس تحيّزاً إلى فلاة البداوة، الأعراب، فالمهاجرون لا بدّ لهم ممّن يؤويهم وينصرهم، أنصار، من أهل المكان المهاجَر إليه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالَّذِينَ آوَواْ وَّنَصَرُواْ أُوْلَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ﴾[83]، إذ لا معنى لإيمانهم ما لم يُؤووا وينصروا إخوانهم في الدين، حيث تتشكل جماعة المؤمنين، من المهاجرين وأنصارهم، ﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالَّذِينَ آوَواْ وَّنَصَرُواْ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقّاً لَّهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾[84].

هكذا حتّى التضامن، النصرة، الذي يمثّل الناتج العملي للولاء مع المؤمنين، بدا في مرحلة ما من مراحل تقدّم الخطاب القرآني غير ممكن، الشكل الوحيد الممكن والواجب في التضامن هو النصرة في الدين، أي من أجل الدين، ليس أي شكل من أشكال التضامن الاجتماعي: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم ميثاق﴾[85].

وما إنْ تتمايز الجماعة الإيمانية، المؤمنون، مع تقدّم الخطاب، وتظهر علامات اجتماع آخذ بالتنظيم، حتى يصبح الانتماء لهذه لجماعة خاضعاً

---

(٨١) «سورة النساء،» الآية ٨٩. وانظر أيضاً الآيات: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالْوَاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءتْ مَصِيراً﴾ [النساء: ٩٧] ﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللّهِ يَجِدْ فِي الأَرْضِ مُرَاغَماً كَثِيراً وَسَعَةً وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلى اللّهِ وَكَانَ اللّهُ غَفُوراً رَّحِيماً﴾ [النساء: ١٠٠].

(٨٢) «سورة الأنفال،» الآية ٧٢.

(٨٣) «سورة الأنفال،» الآية ٧٢.

(٨٤) «سورة الأنفال،» الآية ٧٤.

(٨٥) «سورة الأنفال،» الآية ٧٢.

لمعايير ومفاهيم تحلُّ علاقات الإيمان محلّ علاقات الدّم والقرابة، إنّه لأمرٌ مثيرٌ أن يفرّغ تعبير الأخوة من مضمون الرابطة الدموي إلى مفهوم يحتفظ بدلالته العمليّة كقيمة أخلاقية كريمة عندما يحال إلى أخوّة إيمانيّة: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾(٨٦)، إنّه فعلياً تحطيم لسلطة الرابطة الدمويّة داخل الجماعة المؤمنة، بقدر مما هو تأكيد الرابطة ذاتها، الأخوّة، بوصفها رابطة جديرة بالاحترام.

ولا يلبث الخطاب أن يتوجّه إلى الجماعة الجديدة، جماعة المؤمنين، التي ستبدأ علاقات مستقرّة تنظِّمُها رابطة قوامها التراحم(٨٧)، للعمل على حفظ عقد الجماعة من الانفراط باتخاذ إجراءات حماية، إذ لم يعد الانضمام أمراً متاحاً بالهجرة وحدها، بل لا بد من الدفاع عن الجماعة بالنفس والمال، الأمر الذي سيكون بمنزلة امتحان لصدق الإيمان، فهذا التضامن المنبثق ضرورة عن ضمير الجماعيّة الناضج، هو انعكاس لازم للولاء: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ﴾(٨٨)، وهكذا فـ «المؤمنون»، إذاً، مدعوّون لكي يكونوا في حالة جهاد مستمر، ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلاً﴾(٨٩).

وبما أنّ مفهوم «القوم» يمثل بنية اجتماعية ـ سياسية متماسكة، كان من المنطقي أن يستعان به في إعادة بناء وترسيم مفهوم الجماعة، حيث ستجري، على طول الخطاب، عملية توليد الجماعة المؤمنة انطلاقاً من مفهوم القوم

(٨٦) «سورة الحجرات،» الآية ١٠.

(٨٧) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لآئِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٥٤].

(٨٨) «سورة البقرة،» الآية ١٩٠. وانظر الآية ٢١٧ من السورة نفسها التي تشير إلى أن القتال الذي تقوم به جماعة المؤمنين ليس مجرد قتال عدواني، إنه محاولة لنقض أساس وجودها وتدمير تمركزها الديني المُرمَز إليه بالمسجد الحرام رمز التوحيد الذي رفع أسسه النبي إبراهيم (ﷺ): ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.

(٨٩) «سورة الأحزاب،» الآية ٢٣.

ذاته، وإنّه لأمر ذو دلالة أن يصرّح الخطاب القرآني من دون أدنى شكّ بأنّ النبوّة، وتالياً تشكيل الجماعة المؤمنة، لا يكون إلاّ في القرى!! حيث يشير مدلول القرية إلى مكان تقرّي الناس وتجمُّعهم[٩٠] ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾[٩١]، القرية المكان الطبيعي الذي يتجسّد فيه مفهوم القوم في أوضح صورة، على ما بيّناه آنفاً.

ومنذ لحظة الورود الأولى لمفردة القوم فإنّها ستكون متلبّسةً بجماعة المؤمنين ومتطابقة معها، فالمرة الأولى التي استعمل فيها الخطاب هذه المفردة كانت في هذه الإضافة: «قوم موسى»[٩٢]، ثم تتتالى الآيات، بتقدّم الخطاب، في الحديث عن قوم يوقنون بقلوبهم أنّ القرآن حقّ من ربهم[٩٣]، وهو تعبير يظهر مطابقة مع مفهوم المؤمنين، ثمّ «قوم يعقلون»[٩٤]، فـ«قوم يعلمون»[٩٥]. وسيكون هؤلاء جميعاً في مقابلة ومواجهة مع «القوم الكافرين»[٩٦]، «القوم الظالمين»[٩٧]، وثمّة إلحاح قرآني لدفع القوم الكافرين، الذين لا يؤمنون، بكل أشكال الحجاج، والتهديد بالقتال أيضاً؛ لينضمّوا إلى «القوم المؤمنين» أو يستسلموا لهم ويخضعوا، المؤمنون الذين سينصرهم الله حتماً في هذه المواجهة، وسيكون إحدى دعامات أداء الجماعة لوظيفتها هو القتال في سبيل الله ضد القوم الكافرين، في هذا السياق الآيات التي تختتم سورة البقرة موضوعها تختصر مقومات الجماعة ومهمتها:

﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ. لَا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا

---

(٩٠) حول مدلول «القرية»، قارن بـ: ابن منظور، لسان العرب، مج ٥، ج ٤٠، ص ٣٦١٦، وحامد، أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، ص ٨٢.

(٩١) «سورة يوسف،» الآية ١٠٩.

(٩٢) «سورة البقرة،» الآيات ٥٤، ٦٠ و٦٧.

(٩٣) «سورة البقرة،» الآية ١١٨.

(٩٤) «سورة البقرة،» الآية ١٦٤.

(٩٥) «سورة البقرة،» الآية ٢٣٠.

(٩٦) «سورة البقرة،» الآية ٢٥٠.

(٩٧) «سورة البقرة،» الآية ٢٥٨.

حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾[98].

مهمّة توسيع الجماعة وإدماج الأقوام كلهم في ظلّ القوم المؤمنين، إيماناً أو استسلاماً سياسياً، سيؤكّدها الخطاب القرآني لاحقاً في آيات عدّة، مثل: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾[99]، و﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[100] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾[101] ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِن تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْراً حَسَناً وَإِن تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾[102]، ويستند هذا الإلحاح لإحداث أثره، إلى المثال التاريخي الذي يحيي الذاكرة الجماعية بقصص الجماعات المؤمنة منذ أوّل ورود لها في الخطاب[103]، حيث يؤكّد القرآن منذ البداية أنّ هذه الجماعة هي استمرار، وليست انقطاعاً عن الجماعة المؤمنة التي شكّلتها النبوات الكتابيّة التي افتتحت بإبراهيم: ﴿قُولُواْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾[104]، وأن قتالها في سبيل الله هو استمرار للمشروع الذي خطّه الأنبياء من قبل[105] لتحقيق المهمّة الملقاة على عاتقها.

---

(٩٨) «سورة البقرة،» الآيتان ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(٩٩) «سورة التوبة،» الآية ١٤، و«سورة النساء،» الآيتان ٧٥ ـ ٧٦.

(١٠٠) «سورة التوبة،» الآية ٢٩.

(١٠١) «سورة التوبة،» الآية ١٢٣.

(١٠٢) «سورة الفتح،» الآية ١٦.

(١٠٣) انظر: «سورة البقرة،» الآيات ٤٥، ٦٠، ٦٨، ٢٤٠، ٢٦٤ و٢٨٦.

(١٠٤) «سورة البقرة،» الآية ١٣٦.

(١٠٥) وبشكل خاص أنبياء اليهودية، كما تشير الآية: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلإِ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ مِن بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُواْ لِنَبِيٍّ لَّهُمُ: ابْعَثْ لَنَا مَلِكاً نُّقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُواْ قَالُواْ وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَارِنَا وَأَبْنَآئِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْاْ إِلَّا قَلِيلاً مِّنْهُمْ، وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٤٦].

وحيث ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ أو أصلاً واحداً، فكلهم من آدم، ثم تفرّقوا مللاً ونحلاً، واستعلى بعضهم على بعض ﴿بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾، ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾، ﴿فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ﴾[١٠٦]. إن مهمة الجماعة المؤمنة (الأمة المؤمنة) ـ كما أشرنا من قبل ـ هي أن تحقق التطابق هذا مع الجماعة الأصل، أي الناس بوصفهم أمة واحدة، أي العودة بالجماعة البشرية إلى الأصل الواحد، تلك هي المهمة التي أرسل من أجلها الأنبياء لتصحيح التاريخ الأرضي البشري الذي لا يفتأ معوجّاً، مقسّماً البشر إلى أرباب وعبيد، نبلاء ووضيعين. وعلى آخر الرسالات تنفيذ تلك المهمة وتحقيقها على الأرض، وتحويلها من وحي متعالٍ لتوضع في سياق التاريخ[١٠٧]، وهي مهمّة لا مناص من القتال فيها والجهاد بشتى السبل، إنّ الخطاب لا يتردّد بتوجيه التهديد للجماعة المؤمنة ذاتها لئلاّ تتقاعس عن أداء مهمّتها، كما فعل الذين من قبلهم: ﴿إِلَّا تَنفِرُواْ يُعَذِّبْكُمْ عَذَاباً أَلِيماً وَيَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئاً﴾[١٠٨].

ينتقل الخطاب، إذاً، من القتال بوصفه عملاً دفاعياً، يهدف إلى حماية جماعة المؤمنين، إلى عمل وظيفي للجماعة، هدفه تحرير المستضعفين من الطغاة المستعبِدين للناس الذين «ولدتهم أمهاتهم أحراراً»[١٠٩]، فالخطاب

(١٠٦) «سورة البقرة،» الآية ٢١٣.

(١٠٧) انظر: السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي، ص ٩.

(١٠٨) «سورة التوبة،» الآية ٣٩.

(١٠٩) جزء من كلام منسوب إلى عمر بن الخطاب (ﷺ) في رواية عن أنس (ﷺ) يقول فيها إن «رجلاً من أهل مصر أتى عمر بن الخطاب فقال: يا أمير المؤمنين! عائذ بك من الظلم؟ قال: عذت معاذاً! قال: سابقت ابن عمرو بن العاص فسبقته، فجعل يضربني بالسوط، ويقول: أنا ابن الأكرمين! فكتب عمر إلى عمرو يأمره بالقدوم، ويُقدم ابنَه معه. فقدم، فقال عمر: أين المصري؟ خذ السوط فاضرب. فجعل يضربه بالسوط، ويقول عمر: اضرب ابن الأكرمين. قال أنس: فضرب، فوالله لقد ضربه ونحن نحب ضربه، فما أقلع عنه حتى تمنينا أنه يرفع عنه، ثم قال عمر للمصري: ضع السوط على صلعة عمرو. فقال: يا أمير المؤمنين! إنما ابنه الذي ضربني وقد استقدت منه؟! فقال عمر لعمرو: مذ كم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟! قال: يا أمير المؤمنين! لم أعلم، ولم يأتني». انظر: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، حققه وقدّم له علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٥).

القرآني يتوجّه بالاستنكار لجماعة المؤمنين عن عدم نصرتها للمستضعَفين في الأرض، بلغة شديدة تقتضي طلب أقصى درجات بذل الجهد، بالقول: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّاً وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيراً﴾(١١٠)، ويقتضي ذلك أنّ توسيع جماعة المؤمنين مقترن بتحرير الآخرين من عبادة العباد بالقوّة، الأمر الذي سيوازيه تقليص وتذويب سلطات البُنى الاجتماعيّة ـ السياسيّة القائمة، وإحلال لسلطة الجماعة المؤمنة مقابل الجماعات الأخرى أيّاً كان شكلها في ظلّ إقرار مبدأ الحريّة الدينيّة لأوّل مرّة في التاريخ والذي ينصّ على أنه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾(١١١).

إنّه لمن المفهوم بعد ذلك، تأكيد الخطاب القرآني أفضليّة هذه الأمّة للناس، فإنّها أُخرِجَت لتحرير العالم وتخليصه من خطيئة الاختلاف والبغي، والانقسام إلى أسياد وعبيد، تتويجاً لإنجاز الرسالات السابقة وختماً لها: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾(١١٢)، ولَوْ شَاء اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ (أُمَّةً وَاحِدَةً) رغماً عنهم، ولكنّه ترك لهم الحرية ليختاروا بأنفسهم، وأنزل (الْكِتَابَ بِالْحَقِّ) ليحكم بين الناس (بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ)(١١٣)، وأوكل النبيَّ ومن آمن معه ليقوموا بالمهمة، أي تحويل الناس إلى أمّة واحدة. ويظلّ القرآن مؤكداً بشكل مستمر الأصل الواحد للبشر، وما يقتضيه ذلك من التساوي المشترك بين الناس (أُمَّةً وَاحِدَةً)، وأنّ هذا الاختلاف الطبيعي فـ ﴿لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ. إِلَّا مَنْ رحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾(١١٤)، مردّه إلى الإسراف الإنساني في تلبية الشهوات، وافتقار الإنسان إلى هدى الله(١١٥).

إذا كان تشكيل الأيديولوجيا يتمّ برفع رؤية العالم التاريخيّة، المستوى

(١١٠) «سورة النساء»، الآية ٧٥.
(١١١) «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.
(١١٢) «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.
(١١٣) «سورة المائدة،» الآية ٤٨.
(١١٤) «سورة هود،» الآيتان ١١٨ ـ ١١٩.
(١١٥) انظر مثلاً الآية: ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ الذِّكْرَ صَفْحاً أَن كُنتُمْ قَوْماً مُّسْرِفِينَ﴾ [سورة الزخرف: ٥].

الثاني من رؤية العالم، إلى مستوى الاعتقاد الثابت والجازم، أي رؤية العالم في مستواها الأول، فإنّ ما أنجزه الخطاب القرآني كان أقرب إلى تشكيل ما يمكن تسميته «**أيديولوجيا الخروج**» والفتح، وهذه الأيديولوجيا لا تقوم فقط على رفع الرؤية التاريخيّة للعالم إلى مستوى اعتقادي أعلى، بل أيضاً على أساس أن الرؤية التاريخيّة ذاتها، عموماً، نازلة من الله العليم والمحيط بأمر عباده إحاطة لا تقبل الخطأ، ومع ذلك فإنّ أيديولوجيا الخروج المكوّنة بالتنزيل تعمل بآليّة الأيديولوجيّات الأرضيّة نفسها، بحيث يمكن القول إنّ الخطاب القرآني، استثمر النزعة الأيديولوجيّة البشريّة في دفع مشروعه، وتحشيد طاقات المؤمنين وتفعيلها لإنجازه.

ما إن تخرج الجماعة المؤمنة للناس وتنجز مهمّتها حتّى يبدأ هذا المفهوم في الخطاب القرآني بالتراجع والذوبان في الأجزاء الأخيرة؛ إذ يضمحلّ استعمال مفردة «مسلمون»[116]، ثمّ يبدأ التعبير عن الجماعة المؤمنة بـ«المؤمنون» المؤمنين، المؤمنات بالانحسار[117]، وذلك بموازاة انحسار مفردة «الأمة» مقابل ظهور متزايد لمفردة العالمين وانحلال الجماعة المؤمنة كما لو أنّه انتهى دورها، إنّه لأمر ذو دلالة، أن يكون آخر استعمال لمفردة «المؤمنون» في سورة المدثّر فيه تأكيد رسوخ إيمان «المؤمنون» في نوع من التطابق مع سياق أوّل ظهور لمفردة «المؤمنون» في الآية (٢٨٥ من سورة البقرة): ﴿**لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَاناً وَلا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ**﴾، ﴿**وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْبَشَرِ**﴾[118]؛ إذ يبدأ

(١١٦) تسلسل الظهور: ١ ـ مسلِمَيْن (سورة البقرة، الآية ١٢٨). ٢ ـ مسلمون (سورة البقرة، الآية ١٣٢).

تسلسل الاختفاء: ١ ـ مسلمين (سورة القلم، الآية ٣٥). ٢ ـ مسلمون (سورة الجن، الآية ١٤).

(١١٧) تسلسل الظهور: ١ ـ الذين يؤمنون (سورة البقرة، الآية ٣). ٢ ـ الذين آمنوا (سورة البقرة، الآية ٩) ٣ ـ من آمن (سورة البقرة، الآية ٦٢)، ٤ ـ المؤمنين (سورة البقرة، الآية ٢٣٣)، ٥ ـ المؤمنون (سورة البقرة، الآية ٢٨٥)، ٦ ـ من يؤمن (سورة آل عمران، الآية ٩٩)، ٧ ـ المؤمنات (سورة النساء، الآية ٣٥).

تسلسل الاختفاء: ١ ـ الذين يؤمنون (سورة النور، الآية ٦٣)، ٢ ـ من آمن (سورة الملك، الآية ٣٩)، ٣ ـ من يؤمن (سورة الجن، الآية ١٣)، ٤ ـ المؤمنون (سورة المدثر، الآية ٣١)، ٥ ـ المؤمنين (سورة البروج، الآية ١٠)، ٦ ـ المؤمنات (سورة البروج، الآية ١٠)، ٧ ـ الذين آمنوا (سورة العصر، الآية ٣).

(١١٨) «سورة المدثر،» الآية ٣١.

ظهورٌ مكثفٌ لمفردات مثل: «البشر»[١١٩]، «العالمين»[١٢٠]، ويتصاعد تواترها، وتبدو كما لو أنها واسطة للانتقال من انحلال الجماعة المؤمنة في الناس، وظهور مفردة «الناس» كأساس وغاية للجماعة المؤمنة. إذ تعقد مفردة «العالمين» صلتها بمفردة «الناس» بطريقة مذهلة وتكفّ بعدها عن الظهور، إذ تعلّق الناس بقيامهم لرب العالمين متساوين يوم القيامة: **﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾**[١٢١]، في حين تكفّ مفردة «البشر» عن الظهور بعد الآية ٣٦ من سورة **المدثر**، والتي تأتي في سياق الحث على تبليغ الرسالة الخاتمة وتوعُّد البشر إذا رفضوها بعذاب الله، إنّ ما أنزل الله في الخلاصة: **﴿نَذِيراً لِّلْبَشَرِ﴾**[١٢٢].

في المقابل يتكثّف ظهور مفردة «الإنسان» في الجزء الأخير من القرآن، يصاحبه انحسار واضح في الأجزاء الثلاثة الأخيرة لمفردة «المؤمنون» و«المؤمنين» حيث لا يتكرّر كلاهما سوى ١٢ مرة وتتوقّف نهائيّاً عن الظهور في منتصف الثلث الأول من الجزء الثلاثين، وبدءاً من الثلث الثاني في الجزء الثلاثين فيما يبقى تعبير «**الذين آمنوا**» وبظهور نادر يشير إلى انسحاب متدرج، وعودة إلى الأصل، الناس، حتى سورة **العصر** حيث يتوقّف نهائياً في سياق يقابل بين الإنسان الخاسر دوماً والإنسان الفائز: **﴿وَالْعَصْرِ. إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ. إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾**[١٢٣].

ومع انحسار استعمال مفاهيم الجماعات، وذوبان جماعة المؤمنين في مفهوم الناس، يتكثّف ظهور مفردة الناس بتواتر غير مسبوق في السور الأخيرة في القرآن، مشيراً بوضوح إلى أنه بشمول مجيء نصر الله للجماعة المؤمنة ودخول الناس في دين الله أفواجاً تكون الجماعة المؤمنة بقيادة النبي (ﷺ) قد

---

(١١٩) انظر ذروة التواتر في «سورة المدثر،» الآيات ٢٥، ٢٩، ٣١ و٣٦.

(١٢٠) يشتد تواتر مفردة العالمين بدءاً من النصف الثاني من القرآن (الجزء ١٥)، وتبلغ المفردة ذروة تواترتها في سورة الشعراء، ولا يتوقف استعمالها إلا في الجزء الثلاثين في سورة المطففين الآية ٦ في سياق مذهل، فهو مطابق لأول استخدام لها في القرآن في أول آية من سورة الفاتحة: ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [المطففين: ٦].

(١٢١) «سورة المطففين،» الآية ٦.

(١٢٢) «سورة المدثر،» الآية ٣٦.

(١٢٣) «سورة العصر،» الآيات ١ - ٣.

أدت دورها: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ. وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجاً. فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّاباً﴾(١٢٤). وينتهي القرآن ببروز مكثّف إلى حدّ مدهش لمفردة الناس في مقابل حضور مكثّف لمفردة (الله) ملك الناس وربهم وإلههم: ﴿قل أعوذ برب الناس. ملك الناس. إله الناس. من شر الوسواس الخناس. الذي يوسوس في صدور الناس. من الجنة والناس﴾(١٢٥). ويبدو أنّ القرآن الذي ابتدأ بـ«العالمين» بوصفهم مخلوقات الله ليصل في نهاية القرآن إلى الناس بوصفهم أمة واحدة أمام الله الملك الوحيد لهم، والإله الوحيد، هذا الوصول ما كان ليتمّ لولا الجماعة المؤمنة التي نصرها الله لتتمكن من إدخال الناس في دين الله أفواجاً وتحرّرهم من عبادة غير الله، وترجعهم أصلاً واحداً /أمة واحدة، هم بوصفهم بشراً ولكن منظوراً إليهم كجماعة واحدة كبرى.

ليس ثمّة إشارة إلى أنّ تشكيل الجماعة المؤمنة، كجماعة وظيفيّة لتحرير العالمين، هي جماعة مؤقّتة؛ إذ يبدو أنّ استمرار الجماعة المؤمنة باقٍ، لكنّه باقٍ كما لو أنّه ضمانة العالمين لبقائهم أناساً متساوين، وذلك أن النزوع نحو الاختلاف، والاستعباد، والاستعلاء، واتخاذ الناس بعضهم بعضاً أرباباً أمر لا مفرّ منه في الطبيعة الإنسانيّة، وعلى الجماعة المؤمنة يقع عاتق محاربته دوماً حتى يوم القيامة، فـ«الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة»(١٢٦).

في المحصّلة، تكتمل الأسس لتشكيل الكيان السياسي؛ فالتمايز الاجتماعي والجغرافي ووجود علاقات للجماعة مع جماعاتٍ أخرى، والقتال في سبيل الله، كلّ ذلك في النهاية يشكّل مقوّمات بنية اجتماعيّة سياسيّة ويؤسّس للسلطة التي تمثّل أصل الفعل السياسي.

---

(١٢٤) «سورة النصر،» الآيات ١ ـ ٣. وقال الشوكاني: «حكى الرازي في تفسيره اتفاق الصحابة على أن هذه السورة دلت على نعي رسول الله (ﷺ)». انظر: فخر الدين محمد بن عمر ضياء الدين الرازي، **مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)**، ٣٢ مج (بيروت: دار الفكر، ١٩٨١)، مج ٣٢، ص ١٦٤، والشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير**، ج ٥، ص ٦٨٨.

(١٢٥) «سورة الناس،» الآيات ١ ـ ٦.

(١٢٦) البخاري، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وأيامه**، ج ٢، ص ٣١٩. وهو من كلام البخاري بياناً لمعنى حديث «الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة» (رقم ٢٨٨٥).

ثالثاً: من القرية إلى المدينة (تنظيم السلطة)

العبور بالعالمين المتساوين في أصل الخلق، اضطراراً، إلى أمّة النّاس الواحدة المتساوية اختياراً عن طريق التحرُّر من الأرباب والطواغيت، والذي تنهض بأعبائه جماعة المؤمنين، لا يتكئ فقط على المفهوم الجديد للجماعة المؤمنة العابر لاختلافات البشر التكوينيّة (العرق والجنس والقرابة، واللغة) والتاريخيّة (التفاوت في الآدميّة، مبدأ الأرباب)، بل إنّه يذهب أبعد من ذلك حين يعيد تركيب نظام الحياة الاجتماعيّة ذاته بما يؤسّس لإعادة بناء نظام الأمر والطاعة بالانتقال من «القرية» إلى فكرة «المدينة».

إن مفردة «القرية» تشير في أبسط دلالتها اللغوية الأولية إلى معنى المكان الذي يجمع أو مكان الاجتماع[١٢٧]، بالاعتماد على أصلها (قرى) بالألف المقصورة، أو المكان المقصود والذي يتبع إليه فيما إذا كان أصلها (قرو)[١٢٨]. وأيّاً يكن الأصل؛ فإن معنى التجمّع والقصد والتبعيّة إلى المكان حاضر في مفهوم القرية كما هو في السياق القرآني[١٢٩]. وبالإشارة إلى مفهوم القوم آنفاً، والدالّ على تجمّع بشري تقوم به الحياة وتستمرّ، أي الذي يستجمع شروط الإقامة، فإنّ أهل القرى، وهو تعبير يستخدمه القرآن كثيراً، هم قوم بالضرورة يجمعهم المكان والاستقرار بما يقتضيه ذلك من عمران، والعمران في القرى ورد في تعبير «قرى محصّنة» و«من وراء جدر»، وإنّ التجمّع في القرية لا يقتضي وجود سلطة واحدة، بل إنّه يقتضي عدم وجود سلطة موحّدة، فهو تجمّع لتجمّعات بشريّة صغرى في مكان واحد، وليس اجتماعاً واحداً منظّماً لأمّة من الناس، بل جماعات مفتّتة يجمعها المكان ويرهقها الصراع فيما بينها على المصالح، يلخّصه القرآن في الآتي: ﴿لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعاً إِلَّا فِي قُرًى مُّحَصَّنَةٍ أَوْ مِن وَرَاءِ جُدُرٍ، بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى﴾[١٣٠].

---

(١٢٧) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ٦٥.

(١٢٨) انظر: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤)، ج ٩، ص ٢٦٨.

(١٢٩) قارن بـ: المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ٩، ص ٢٨١، والراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص ٦٦٩.

(١٣٠) «سورة الحشر،» الآية ١٤. مع ملاحظة أن ضمير الغائب في الآية يحيل إلى يهود يثرب.

وعندما يريد القرآن الدلالة على مجتمع يخضع لنظام سلطة سياسيّة واحدة، فإنّه يستعمل مفهوم المدينة، «والواضح أن المقصود بالاسم تمييزها عن بقية المستقرّات (القرى)، وهي لا تتميّز باستقرار الناس فيها، بل بتحوّلها إلى مركز حضري مستند إلى الشرعة والسلطان، وهنا يبدو معنى الجماعة والأمّة الجامعة فيها»[131].

لقد استخدم القرآن وصف المدينة لتلك التجمّعات الخاضعة لسلطان فرعون: ﴿فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾[132] ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنتُم بِهِ قَبْلَ أَن آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَـذَا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُواْ مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾[133]. كذلك وصف مكان حكم عزيز مصر بـ«المدينة»: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ﴾[134]، وبالجملة، في الاستعمال القرآني حيث يكون هنالك مُلك وحكم فثمّة المدينة، وحيث لا يكون هنالك سلطة منظّمة، وإنّما سلطات مبعثرة على شكل جيرة متصارعة فثمّة القرية[135]. إنّ تسمية مكة بـ(أمّ القرى)[136] بوصفها المركز الاجتماعي والسياسي والديني الأهم في القرى (ما حولها) دالّ على ذلك. هذا المفهوم القرآني للمدينة ـ وقد استعمل الفقهاء لاحقاً تعبير «مِصر» ـ يستند إلى الدلالة اللغويّة للمفردة، فالأصل الدلالي يرجع، وفق بعض اللغويّين[137]، إلى الفعل

---

(131) السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي، ص ٣٩.

(132) «سورة الشعراء،» الآية ٥٣، وانظر الوصف ذاته في السورة ذاتها الآية ٣٦، وفي «سورة الأعراف،» الآية ١١١.

(133) «سورة الأعراف،» الآية ١٢٣.

(134) «سورة يوسف،» الآية ٣٠. وانظر استخدام مفردة المدينة في القرآن في الآيات: «سورة التوبة،» الآيتان ١٠١ و١٢٠؛ «سورة الحجر،» الآية ٦٧؛ «سورة الكهف،» الآيتان ١٩ و٨٢؛ «سورة النمل،» الآية ٤٨؛ «سورة القصص،» الآيات ١٥، ١٨ و٢٠؛ «سورة الأحزاب،» الآية ٦٠؛ «سورة يس،» الآية ٢٠، و«سورة المنافقون،» الآية ٨.

(135) لاحظ بعض الباحثين «أن كل المواضع التي أطلق عليها لفظ «مدينة» [في القرآن الكريم] كان عليها حكام وملوك» وفيها على وجه التحقيق الصيغة القضائية والدينية والإدارية والسياسية، فجاء تمييز المدينة عن القرية في القرآن الكريم؟ على أساس سمة التقاضي». انظر: محمد عبد الستار عثمان، المدينة الإسلامية، عالم المعرفة؛ ١٢٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٨)، ص ١٦.

(136) انظر هذا التعبير في: «سورة الأنعام،» الآية ٩٢، و«سورة الشورى،» الآية ٧.

(137) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مج ٢، ج ١٧، ص ١٤٦٩.

«دان»، بمعنى سيطر وتسلّط إذا كان متعدّياً، وبمعنى خضع وأطاع إذا لم يكن متعدّياً[١٣٨]، ففي مفهوم المدينة يحضر معنى «الإقامة والنظم والتدبير»[١٣٩]. وقد يكون أصله «دين»، والدِّينُ يعني المذهب والقانون، وهو المعنى الوارد في سورة يوسف: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾[١٤٠]. ومنه سمّيت المدينة، أي المكان الذي يخضع الناس فيه لقانون مشترك، وعلينا دائماً أن «نلاحظ العلاقة الحميمة والقويّة بين مفهوم الدين ومفهوم المدينة»[١٤١]، فـ«فكرة القانون والنظام والعدالة، والسلطة (...) من الدلالات الملازمة لمفهوم الدين»[١٤٢]، ويمكننا أن نذهب أبعد من ذلك، إلى الحدّ الذي يمكن القول فيه إنّ «مفهوم الدين في شكله الأساس يعبّر بوضوح عن مَيْل الإنسان الطبيعي لإقامة مجتمعات مدنيّة»[١٤٣] وأنّ فكرة «**المدينة العالمية**» متضمّنة في مفهوم الدين ذاته[١٤٤].

إذا صحَّ هذا الفهم لمعنيَي القرية والمدينة، فإنّ السلطة في القرية هي مجموع سلطات قبائل متجاورة، وهي تتّسم بسمات ما قبل «السلطة المنظَّمة»، إذ تحتفظ بسمات سلطة القبيلة[١٤٥] في شكل «السلطة المشخّصة»

---

(١٣٨) انظر: الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٣٢٣ و٧٦٣. وحول مفهوم المدينة، انظر أيضاً: محمد كبريت بن عبد الله الحسيني، **الجواهر الثمينة في محاسن المدينة**، تحقيق محمد حسن الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ص ٢١.

(١٣٩) المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج ٩، ص ٢٨١.

(١٤٠) «سورة يوسف،» الآية ٧٦، والراغب الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٧٦٣.

(١٤١) سيد محمد نقيب العطاس، **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، ترجمة محمد طاهر الميساوي (كوالالمبور: المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية (ISTAC)، ٢٠٠٠)، ص ٨٠.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٨١.

(١٤٣) المصدر نفسه.

(١٤٤) المصدر نفسه.

(١٤٥) تتألف القيادة السياسية للقبيلة عادة من مجلس شيوخ القبيلة، يرأسه شيخ القبيلة، ويعرف بلقب الرئيس أو الشيخ، أو الأمير، أو السيد. ويشترط في رئيس القبيلة أن يكون في أعلى القبيلة نسباً، أي من أشراف الصرحاء؛ كما يشترط فيه التقدم في العمر، والتمتع بالثروة والنفوذ. ويلعب مجلس شيوخ القبيلة الدور الرئيس في اتخاذ القرارات في شؤون القبيلة العامة، وفي مقدمتها انتقال القبيلة من مكان لآخر بدواعي القحط أو بدواع أمنية، ونزع العضوية عن أفراد معينين (طردهم من القبيلة)، وهم المعروفون بالصعاليك، وإعلان الحرب (على قبيلة أو قبائل أخرى). انظر: لؤي صافي، **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي؛ ١١ (هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، ص ٨٨.

حيث تكون السلطة السياسيّة مملوكة لفرد أو لنفر بذاتهم، بغض النظر عن مسوّغ إسناد السلطة لهم، في مجتمع تربطه علاقات القرابة وليس علاقات المصالح السياسيّة، ويمثّل المجتمع القبلي الشكل النموذجي لها. أما «السلطة المنظَّمة» فهي السلطة التي تمارَس لحساب المجتمع السياسي، أي الذي تربطه علاقات سياسيّة وليست علاقات القرابة[١٤٦]، بحيث إنّ صراع التعايش، التناحر، بين القبائل المستنِدة إلى السلطة المشخّصة ينسج جملة من علاقات صراعٍ من أجل الهيمنة لصالح القبيلة؛ بحكم القرب المكاني والتساكن، ويشكّل ما يمكننا وصفه بـ«**السلطة المبعثرة**»، الأمر الذي يحول دون أن تتحوّل إلى علاقات سياسيّة تسمو على القبيلة. وهذا يعني أنّ المعضلة تكمن في أنّ علاقات أهل القرى السياسيّة تحكمها علاقات **العصبيَّة**، بوصفها نظاماً قيمياً واجتماعياً صارماً مستنداً إلى روابط قربى الدم[١٤٧]، وهو يتمثّل في شعورٍ قويٍّ بالانتماء إلى الجماعة، و«شعور فئوي بوحدتها المتميّزة، بشوكتها، بكونها سلطةً واحدةً، وجسماً واحداً، ومصلحةً واحدةً»[١٤٨]، بما يولّد تضامناً وتماسكاً بين أعضاء الجماعة، يجعل الجماعة، القبيلة وما في حكمها، ذاتها هي معيار الصواب والخطأ، كما في البيت الشعري الجاهلي الشهير لـ **دريد بن الصُّمة** (ت ٨ هـ):

(١٤٦) انظر: بدوي، **النظرية السياسية: النظرية العامة للمعرفة السياسية**، ص ٣٧ ـ ٣٩.

(١٤٧) يحصر ابن خلدون تشكل العصبية من خلال «الالتحام بالنسب أو ما في معناه»، ويعزو ذلك إلى أن «صلة الرحم طبيعي في البشر»، ومن صلتها «النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة. فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه، ويودُّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك: نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا. فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها. وإذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسي بعضها ويبقى منها شهرة؛ فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه، فراراً من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه. ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للألفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها من وجوه النسب، وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريباً منها ومن هذا تفهم معنى قوله (ﷺ): « تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم» بمعنى، أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة وما فوق ذلك مستغنى عنه؛ إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام». انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، ط ٤ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص ١٤٤. انظر أيضاً حول تكوُّن العصبية من منظور علم الاجتماع الحديث في: عبد العزيز قباني، **العصبية: بنية المجتمع العربي** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٩٧)، ص ٤٥ ـ ٥٧.

(١٤٨) قباني، المصدر نفسه، ص ٤٠.

وهـل أنـا إلا مـن غـزيّـة إنْ غـوت غـويـت وإن تـرشـد غـزيَّـة أرشـد

ويقتضي ذلك أن ترتيب السُلّم القيمي يجعل كل القيم الاجتماعيّة والدينيّة المتصلة بالعدالة والمساواة دونَ قيمة العصبيّة[149]. علاقات العصبيّة ونظامها، إذاً، هي علاقات تمييز عنصريّة، تتناقض بشكل حادّ مع تلك القيم من جهة أولى، ومن جهة ثانية فإنّ نظام العصبيّة مغلق وغير تعدّدي لا يقبل التنوّع، فهو محكوم بإطار رابطة الدم؛ إذ يفضي إلى تصنيف الناس إلى مراتب، ففي إطار المنظور العصبي جماعة القبيلة تنقسم إلى: **الصرحاء** وهم أبناءُ القبيلة الأصليّون، **والموالي** وهم الملتحِقون بهم من أبناء القبائل الأخرى، وهم في رتبة أقلّ، **والعبيد** وهم في الرتبة الدنيا[150]، أما **أبناء القبائل الأخرى** فهم أغيار في رتبة فوق العبيد ودونَ الموالي. وسيوصَف هذا النظام القروي، المستند إلى السلطة المشخّصة وما يستلزمه من جماعات سياسيّة مُجَزَّرة، جزر اجتماعيّة، في القرآن بـ «حكم الجاهلية»[151].

الأمر المؤكد أن العرب لم يعرفوا مفهوم المدينة قبل القرآن الكريم؛ ولا تداولوا مفردة المدينة؛ إذ لم ترد الكلمة في الشعر الجاهلي، وكانت كلّ أنماط الاجتماع البشري الحضريّة الكبيرة المرتبطة بالعمران تسمّى بـ«القرية»[152]، سواء

(١٤٩) «شعور الانتماء هذا [إلى جماعة العصبية] يولد في أفرادها التزاماً قيمياً فئوياً نحوها، بكل ما لها وما عليها، التزاماً واجباً ومسؤولاً، يجعل الأخ ينصر أخاه ظالماً أو مظلوماً، ويجعل العصبية ترى «شرارها أفضل من أخيار غيرها». انظر: المصدر نفسه.

(١٥٠) حول مراتب الانتساب للقبيلة والتصنيف الاجتماعي فيها، انظر: بدر، **التاريخ الشامل للمدينة المنورة**، ج ١، ص ١٠٩ ـ ١١٠، وأحمد إبراهيم الشريف، **مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول صلى الله عليه وسلم** (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ص ٤٤.

(١٥١) سورة المائدة، الآية ٥٠: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْماً لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾. وانظر ما ذكره الطبري من أسباب النزول والآثار المتعلقة بالآية، وبشكل خاص عنْ التفاخر القبلي وعلاقته بالجاهلية، في: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ٨، ص ٥١٠، الرواية رقم ٩٨٩٦.

(١٥٢) نرى ذلك واضحاً في الشعر الجاهلي، فمثلاً يقول امرؤ القيس (ابن حجر بن حارث الكندي (ت ٨٠ ق.هـ.):

لَـقَـد أنـكَـرَتـنـي بَـعـلَـبَـكُ وَأهـلُـهـا وَلابـنُ جُـرَيـجٍ فـي قُـرى حِـمـصَ أنـكَـرا

ويقول المرقش الأكبر (عوف بن سعد بن مالك بن قيس من بني بكر بن وائل (ت نحو ٧٢ ق.هـ.) في إحدى قصائده:

سَـفَـهـاً تَـذَكُّـرُهُ خُـوَيـلَـةَ بَـعْـدَ مَـا حـالَـتْ قُـرى نَـجْـرانَ دُونَ لِـقـائِـهـا

كانت تحكمها سلطة منظّمة أم سلطة مشخّصة، ولم يكن ثمةَ تمييز اصطلاحي في العربية قبل القرآن بين القرية والمدينة، لقد بُنِيَ هذا المصطلح ـ المدينة ـ في القرآن، بالتزامن مع بناء جماعة المؤمنين وتنظيمها، عبر توجيه دائم وسلسلة من الأحكام والتشريعات الفريدة، التي تملك وجهاً سياسيّاً واضحاً يهدف إلى تحطيم نظام العصبيّة الجاهلي والقطع معه.

عندما استخدم القرآن مفردة «القرية» أوّل مرة كانت في سياق أمر النبي موسى (ﷺ) أتباعه المؤمنين بدخول «القرية» بعد هجرتهم، خروجهم، من مصر: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُواْ هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَداً وَادْخُلُواْ الْبَابَ سُجَّداً وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾(١٥٣)، وقبل أن يعود الخطاب القرآني، ثانيةً، لذكر القرية، يطلب الهجرة من المؤمنين بشكل غير مباشر عبر ربط الهجرة بالإيمان والجهاد في سبيل الله بمفهومه الواسع: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أُوْلَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللّهِ﴾(١٥٤)، لتَرِدَ القرية مرّةً أخرى في سياق التشبيه لقدرة الله على إحياء الإيمان في قلوب الناس وتأييد رسولِه والمؤمنين، عملية إحياء القلب وعمارته بالمعاني، تشبه كثيراً إحياء القرية وعمارتها بعد موتها: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىَ يُحْيِي هَذِهِ اللّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى العِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(١٥٥). إنه لأمر مثير حقاً هذا الربط بين الإيمان والقرية(١٥٦) الذي بدأ في الخطاب القرآني، حسب الترتيب المصحفي، مع النبي موسى (ﷺ)، وتسلسل حتى في سياق المقابلة والمعارضة، بالمفهوم الشعري للمعارضة، والذي سيتأكّد بالأمر بالقتال لتحرير المستضعفين في الأرض، وإخراجهم من ﴿الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهلُها﴾(١٥٧).

(١٥٣) «سورة البقرة،» الآية ٥٨.

(١٥٤) «سورة البقرة،» الآية ٢١٨.

(١٥٥) «سورة البقرة،» الآية ٢٥٩.

(١٥٦) حول علاقة مفهوم القرية بالنبوة والوحي، قارن بـ: حامد، **أصول الفكر السياسي في القرآن المكي**، ص ٨٣.

(١٥٧) «سورة النساء،» الآية ٧٥.

يتقدّم الخطاب القرآني قليلاً ليبدأ الانتقال إلى تلميحات نظريّة لمفهوم القرية، تنمو شيئاً فشيئاً، حيث سنجد تمييزاً للقرى بالنظام العصبي الإجرامي: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُواْ فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾[158]. إنه هجوم شديد على سلطة العصبيّة القبليّة وزعامتها الشخصيّة في القرية، فالقرية ـ كما هو واضح من السياق ـ هي التي هاجر إليها المؤمنون ليؤسّسوا جماعتهم، والإجرام ـ كما ستوضح الآية اللاحقة ـ هو عين العصبيّة التي تولّد التناحر القَبَلي، فزعامات العصبيّات في القرى لا يقبلون الخضوع لسلطان مشترك، إنّهم يريدون نبوّة على صورة القرية! لكلّ قبيلة نبيُّها، ولن تقبل بالخضوع لنبيّ من قبيلة أخرى، نبوّات بحجم القبائل! رغبة جاءت مبطّنة بدعوى ظاهرها الحجاج: ﴿وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُواْ صَغَارٌ عِندَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُواْ يَمْكُرُونَ﴾[159]، فبدل أن يجيب القرآن على الحجة الظاهرة المطالبة بالعدالة مع الأمم السابقة بالإتيان بالمعجزات، ذهب إلى جوهر المشكلة لا إلى ظاهر الدعوى، إلى العصبية القبليّة: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾.

يكمل البناء النظري بوصف مكة كقرية كبرى «أم القرى»، ووصف ما حولها بالقرى: ﴿وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾[160]. ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا مَا حَوْلَكُم مِّنَ الْقُرَىٰ وَصَرَّفْنَا الآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[161]. إنه توصيف لتجسيد عياني لمفهوم القرية. في سورة الأعراف ـ التي يبلغ فيها حضور مفردة القرية ذروته[162] في سورة واحدة ـ يتم تأكيد مسألتين: تهديد أهل القرى بعذاب الله إن لم تستجب لدعوة النبي المرسل[163]، أو إن لم يلتزم المؤمنون بأوامر النبي[164]، عبر التذكير بأمر موسى (عليه السلام) لأتباعه بدخول القرية، وكيف أنّهم فسقوا فيها عن أمر الله عند أول ابتلاء لهم!.

(١٥٨) «سورة الأنعام،» الآية ١٢٣.
(١٥٩) «سورة الأنعام،» الآية ١٢٤.
(١٦٠) «سورة الأنعام،» الآية ٩٢.
(١٦١) «سورة الأحقاف،» الآية ٢٧.
(١٦٢) تواترت ٨ مرات، أربعة بصيغة المفرد، ومثلها بصيغة الجمع.
(١٦٣) «سورة الأعراف،» الآيتان ٤٠ و٩٤.
(١٦٤) «سورة الأعراف،» الآيات ٩٤، ١٦١ و١٦٣.

إنه لأمر مثير ويستحق البحث عن مغزاه، أن يذكر القرآن لأوّل مرة أيضاً مفردة «المدينة» في قصة موسى (عليه السلام)! حيث تصف المفردة، مفهومياً، التجمّع السكّاني العمراني الحضري الخاضع لسلطة فرعون وحده: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنتُم بِهِ قَبْلَ أَن آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكَرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُواْ مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾[١٦٥]. ثمة شيء يتكرَّس، من دون شك، في قصة موسى (عليه السلام) مع تقدّم الخطاب القرآني، إنه الدخول إلى القرية، للخروج من سلطة الطاغوت وإنشاء المدينة النبويّة، فالخطاب القرآني يستعيد السيرة الموسويّة في الهجرة من مدائن فرعون إلى «القرية حاضرة البحر» مع بني إسرائيل ومؤمني آل فرعون، مستفتِحاً ذلك بمبرّرات الهجرة، وهي تكذيب القوم بوصفه سنّة تاريخيّة: ﴿تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَآئِهَا وَلَقَدْ جَاءتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ بِمَا كَذَّبُواْ مِن قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللّهُ عَلَىَ قُلُوبِ الْكَافِرِينَ. وَمَا وَجَدْنَا لأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾[١٦٦]، هكذا تكون قصّة موسى (عليه السلام)، ومعاناته مع من آمن معه، وهجرته، ونجاحه، بمنزلة استفتاح وحثّ للجماعة المؤمنة على الهجرة مع نبيّهم، هجرة تستلهم هجرة موسى (عليه السلام) ومؤمني بني إسرائيل، فثمة مماثلة واضحة يرويها الخطاب القرآني في هذا السياق بين هجرة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) وأتباعه المؤمنين، وهجرة موسى (عليه السلام) وأتباعه، إنّ القرآن لا يتحدّث عن مجرّد دخول القرية بل السكنى فيها، ولنلاحظ كيف يصل الخطاب القرآني ذاته بين هجرة موسى (عليه السلام) وبني إسرائيل، وهجرة المؤمنين الجدد:

﴿قَالُواْ آمَنَّا بِربِّ الْعَالَمِينَ. رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ. قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنتُم بِهِ قَبْلَ أَن آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هذا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُواْ مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ. لأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلاَفٍ ثُمَّ لأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ. قَالُواْ إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ. وَمَا تَنقِمُ مِنَّا إِلاَّ أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءتْنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْراً وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ. وقال الْمَلأُ مِن قَوْمِ فِرْعَونَ أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَاءهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ. قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللّهِ وَاصْبِرُواْ إِنَّ الأَرْضَ لِلّهِ يُورِثُهَا

(١٦٥) «سورة الأعراف، الآية ١٢٣.

(١٦٦) «سورة الأعراف،» الآيتان ١٠١ ـ ١٠٢.

مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ. قَالُواْ أُوذِينَا مِن قَبْلِ أَن تَأْتِينَا وَمِن بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ. وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَونَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّن الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ (...). وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُواْ يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُواْ وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُواْ يَعْرِشُونَ (...). سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُواْ بِهَا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَكَانُواْ عَنْهَا غَافِلِينَ﴾[١٦٧].

بهذا التهديد الشديد يتوقّف الخطاب فجأة عن السرد في القصة الموسوية، ملتفتاً إلى المؤمنين الجدد وأولئك الذين «يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل»، والإحالة الإشارية هنا إلى أهل الكتاب، والإحالة المرجعيّة تتمثل في يهود يثرب بالقول:

﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[١٦٨].

ولكنّ الخطاب يرجع مستأنفاً سرده بالحديث عن الهجرة إلى القرية وسكناها، وكيف عَصَوا أمر الرسول فعاقبهم الله لعصيانهم:

﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُواْ هَـذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُواْ حِطَّةٌ وَادْخُلُواْ الْبَابَ سُجَّداً نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ. فَبَدَّلَ الَّذِينَ

---

(١٦٧) «سورة الأعراف،» الآيات ١٢٢ ـ ١٤٦.

(١٦٨) «سورة الأعراف،» الآيتان ١٥٧ ـ ١٥٨.

ظَلَمُواْ مِنْهُمْ قَوْلاً غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزاً مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُواْ يَظْلِمُونَ﴾[169].

في الورود الثاني لمفردة «المدينة» في القرآن ستكون الإحالة المرجعيّة مباشرة إلى يثرب، بدلالة ضمير المخاطَب، والتي ستوصَف بـ«المدينة»، وسيستحضر معها جهازاً مفهومياً كاملاً يصف التغيّر الاجتماعي وتشكُّل جماعات جديدة، فالخطاب القرآني يشير بكل صراحة إلى تحوّل يثرب إلى مدينة، ليس مدينة فقط بل «المدينة»، إذ سيؤول وصفها المدينة ليكون ذاته اسمها؛ فما حولها كلّه مازال قرىً، بما فيها مكّة (أمّ القرى)، وهي أوّل قرية أصبحت مدينة؛ إنه لسبب رئيس في تسميتها عَلَمِيّاً بـ«المدينة»، فما من مدينة غيرها، أو هي المدينة المثال التي يُقاس عليها ويُحتَذى بها، لنتأمل هذا الخطاب: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُواْ عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾[170]. إنّ في تغيير اسم البلدة التي كانت معروفة باسم «يثرب» إلى «المدينة» مغزىً كبيراً؛ ذلك أنّها «سميت بهذا الاسم لأن الدين الحقيقي قد جرى تطبيقه فيها (...) وأصبحت بالنسبة إلى المسلمين، في ما بعد، هي المثال للنظام الاجتماعي السياسي للإسلام»[171]، وكذلك فإنّ جزءاً من هذا المغزى الكبير يتجلّى في كون الدين لا يتجلّى كنظام حياة إلا في سياق حضري مترفّع عن مفاهيم السلطة المشخّصة وأنظمة العصبيّات التمييزيّة، بهذا المعنى المدينة والمدنيّة مطلب ديني.

وَلَّدَ الخطاب القرآني مفاهيمَ جديدةً، انطلاقاً من مفهوم المدينة، مثل الـ«أعراب»[172] الذي يقابل «أهل المدينة»، وكذلك الـ«منافقين»، وهذا الجهاز

---

(١٦٩) «سورة الأعراف،» الآيتان ١٦١ ـ ١٦٢. قارن مع الآيتين (٥٨ و٥٩) في سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُواْ هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَداً وَادْخُلُواْ الْبَابَ سُجَّداً وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ. فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلاً غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجْزاً مِّنَ السَّمَاء بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ﴾. وانظر تفاصيل الحوار الذي دار بين موسى وأتباعه المؤمنين من بني إسرائيل في سورة المائدة، الآيات ٢١ ـ ٢٦.

(١٧٠) «سورة التوبة،» الآية ١٠١.

(١٧١) العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ص ٨٠ ـ ٨١.

(١٧٢) قارن بـ: السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي، ص ٦١.

المفهومي له امتداده في مفاهيم مثل «الخوالف»[(١٧٣)]، و«القاعدين»[(١٧٤)]، و«المجاهدين»[(١٧٥)]، و«المرجفين»[(١٧٦)]، و«المرتدّين»[(١٧٧)]، وجميعها ألفاظ جديدة ذكرت في القرآن، وهي منظومة مفاهيم لا تصلح إلا في سياق السلطة المنظّمة.

ويقتضي تنظيم السلطة نوعاً من التفريد (Individualization) الذي يؤسس لاستقلال الفرد عن الجماعات الصغيرة بإضعاف الرابطة العصبية، الأمر الذي يسهّل انتماءه إلى جماعة أوسع[(١٧٨)]، بما يمكننا تسميته بتصعيد الانتماء الاجتماعي (Escalation of Social Affiliation) أو رفع مستوى الانتماء (Raise the Level of Social Affiliation). يتمّ ذلك بمجموعة من التنظيمات الاجتماعيّة التي تربط مصالح الشخص وإحساسه بالحماية والأمن بالانتماء الأكبر (الانتماء المديني)، لهذا السبب فإنّ أوّل عمل قام به النبي (ﷺ) هو «المؤاخاة»[(١٧٩)] بين المهاجرين والأنصار التي جعلت رابطة الدين تفوق رابطة العصبية[(١٨٠)]، ومستثمِراً مفهوم الجماعة المؤمنة (المؤمنون) إلى أقصاه، تمهيداً لما بعدها، أعني **الكتاب** الذي بات يعرف بصحيفة المدينة، الذي سيجمع به سكان يثرب على سلطة واحدة، وينظّم العلاقة بينهم على أساس العدل، والذي سمّاه كتاب السيرة عقد «موادعة» أو «تحالف».

---

(١٧٣) انظر مثلاً: «سورة التوبة،» الآيتان ٨٧ و٩٣.

(١٧٤) انظر مثلاً: «سورة النساء،» الآية ٩٥، و«سورة التوبة،» الآيتان ٤٦ و٨٦.

(١٧٥) انظر مثلاً: «سورة النساء،» الآية ٩٥، و«سورة محمد،» الآية ٣١.

(١٧٦) انظر مثلاً: «سورة الأحزاب،» الآية ٦٠.

(١٧٧) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآية ٢١٥؛ «سورة المائدة،» الآية ٥٤، و«سورة محمد،» الآية ٢٥.

(١٧٨) انظر: قباني، **العصبية: بنية المجتمع العربي**، ص ٤١.

(١٧٩) انظر تفسيراً سياسياً لنظام المؤاخاة مثلاً في: السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي**، ص ٥٥ ـ ٥٦.

(١٨٠) من وجهة نظر رضوان السيد كانت هذه المحاولة «كانت ترمي إلى تحقيق اندماج كامل على أساس ديني بين المسلمين. فربما تصور النبي ـ في لحظة من اللحظات ـ مدفوعاً بالسخط على القبيلة والعصبية اللتين حالتا دون تسارع الناس إلى الإسلام ـ إمكان تحطيم علاقات العائلة والعشيرة والقبيلة وإنشاء بناء اجتماعي أيديولوجي تماماً». غير أننا نرى وجهة نظر السيد هذه متسرعة، فالنبي ما كان يريد تحطيم الانتماء القبلي، وهو انتماء سيحتاجه في مشروعه، إنما أراد إضعافه، وعندما تمت الصيغة وأدت غرضها نزل القرآن ملغياً لها، واستبدلها بما كان يريده، الكتاب المؤسس للمدينة. انظر: المصدر نفسه، ص ٥٧.

وبالرغم من أن روايات غير مؤكّدة تشير إلى أنّ النبي (ﷺ) استعمل المؤاخاة الإيمانية كنظام للتضامن بين ضعفاء المؤمنين وأصحاب المال والقوة واليسر، إلا أنّه إذا صحّ ذلك فهو لا يعدو أن يكون شكلاً تضامنياً لم يرقَ إلى نظام المؤاخاة الذي أقامه في المدينة بين المهاجرين والأنصار[١٨١]، والذي جعل فيه رابطة الإيمان تحلّ محلّ رابطة الدم تماماً، بحيث يكون الميراث، وهو العلامة الأبرز على القرابة، على أساس رابطة المؤاخاة الإيمانية[١٨٢]، إنّ الغاية المتعلّقة بإضعاف الرابطة العصبيّة كانت غاية أساسية، فبالرغم من أنّ لهذا التآخي بين المهاجرين والأنصار مغزاه الاجتماعي والإنساني الظاهر، فالمهاجرون وقد تركوا كلّ شيء وراءهم في مكّة، وأكثرهم كانوا لا يملكون قوتَ يومهم، نزلوا ضيوفاً على قوم لا يرتبطون بهم بأيّ من الروابط العصبية التي كانت تشدّ العرب بعضهم إلى بعض، والأوس والخزرج (الأنصار) كان بينهم حروب وثارات قديمة ومزمنة، وتنشأ المعارك بينهم بين الحين والآخر لأتفه الأسباب. ولو كانت المسألة مسألة تضامن أخوي وديني فقط، فإنه كان بإمكان النبي (ﷺ) أن لا يرفع الأخوّة إلى درجة النسب، فقد كان كافياً لذلك الاعتماد على الرابطة الإيمانية لجعل الأخوة في حدود المناصرة والتضامن، لكن النبي (ﷺ) رفعها إلى مستوى رابطة الدم، بل وأحلّها محلها، وفي ذلك دليل واضح على أن النبي (ﷺ) لم يكن يريد مجرد التضامن وحسب، بل كان يريد أكثر من ذلك؛ إضعاف الرابطة العصبيّة في سياق تغيير اجتماعي أوسع، أعني مجتمع المدينة. وإن المرء ـ في هذا السياق ـ لَيَعجَبُ بالفعل من الأنصار ومدى تقبُّلِهم لهذا التغيير الجذري وانصياعهم للنظام الجديد، وهم ما زالوا حديثي عهد بالإسلام[١٨٣].

---

(١٨١) أقدم من أشار إلى المؤاخاة في مكة البلاذري (ت ١٧٦هـ) وقد تابعه ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ)، وقد تضمنت المؤاخاة بين حمزة وزيد بن حارثة، وأبي بكر وعمر، وبين عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف، وبين الزبير بن العوام وعبد الله بن مسعود، وبين مصعب بن عمير وسعد بن أبي وقاص، وبين عبيدة بن الحارث وبلال الحبشي، وأبي عبيد بن الجراح وسالم مولى حذيفة، وسعيد بن زيد ين عمرو بن نفيل وطلحة بن عبيد الله، وبين النبي (ﷺ) وعلي بن أبي طالب. انظر: أكرم ضياء العمري، **المجتمع المدني في عهد النبوة: خصائصه وتنظيماته الأولى «محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في الروايات التاريخية»**، إحياء التراث الإسلامي؛ ١٠ (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٩٨٣)، ص ٧١.

(١٨٢) حول نظام المؤاخاة في المدينة انظر: المصدر نفسه، ص ٧٢.

(١٨٣) ثمة روايات كثيرة تقص درجة الإيثار، فقد أخرج البخاري أن «عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ (ﷺ) [قال] لَمَّا قَدِمْنَا الْمَدِينَةَ آخَى رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) بَيْنِي وَبَيْنَ سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ، فَقَالَ سَعْدُ بْنُ الرَّبِيعِ إِنِّي أَكْثَرُ الأَنْصَارِ مَالاً؛ فَأَقْسِمُ لَكَ نِصْفَ مَالِي، وَانْظُرْ أَيَّ زَوْجَتَيَّ هَوِيتَ نَزَلْتُ لَكَ عَنْهَا، =

استمر نظام المؤاخاة حتى معركة بدر الكبرى، التي حظي فيها المسلمون بقدر لا بأس به من الغنائم والأموال، فنزلت الآية: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ مِن بَعْدُ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ مَعَكُمْ فَأُوْلَئِكَ مِنكُمْ وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[١٨٤]، أي أنه استمر قرابة ست سنوات! ومع ذلك كانت هذه السنوات كفيلة بأن تخلّف بصماتها القوية على المجتمع اليثربي وبنيته السلطوية القبلية بعمق في ظلّ تسارع الأحداث وتطوّرها الدرامي.

تاريخ نظام المؤاخاة، الذي يكتنفه خلاف يسير[١٨٥]، يتزامن مع تاريخ كتاب الرسول (ﷺ) مع أهل يثرب، الذي يُجمع أهل السيرة أنه كان في الأشهر الستة الأولى لهجرته (ﷺ)[١٨٦]، لقد كانت هذه الصحيفة مؤسّسة سياسيّاً لمفهوم المدينة، فهي بمنزلة عقد سياسي ينظّم سلطات المدينة ويمركزُها في يد الرسول (ﷺ)، الشخصيّة التوافقيّة الوحيدة في المجتمع

= فَإِذَا حَلَّتْ تَزَوَّجْتَهَا؟ قَالَ: فَقَالَ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: لا حَاجَةَ لِي فِي ذَلِكَ، هَلْ مِنْ سُوقٍ فِيهِ تِجَارَةٌ؟ قَالَ: سُوقُ قَيْنُقَاعَ! قَالَ: فَغَدَا إِلَيْهِ عَبْدُ الرَّحْمَنِ، فَأَتَى بِأَقِطٍ وَسَمْنٍ. قَالَ: ثُمَّ تَابَعَ الْغُدُوَّ، فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ عَلَيْهِ أَثَرُ صُفْرَةٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ): تَزَوَّجْتَ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: وَمَنْ؟ قَالَ: امْرَأَةً مِنَ الأَنْصَارِ. قَالَ: كَمْ سُقْتَ؟ قَالَ: زِنَةَ نَوَاةٍ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ نَوَاةً مِنْ ذَهَبٍ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ (ﷺ): أَوْلِمْ وَلَوْ بِشَاةٍ». انظر: البخاري، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله (ﷺ) وأيامه، ج ٢، ص ٧٣، رقم ٢٠٤٨. ويجب الإشارة هنا إلى أن هذا النص يعكس وجود مفاهيم جاهلية لدى مجتمع الأنصار مع بداية عهدهم بالإسلام، ونعني بالتحديد النظر إلى المرأة بوصفها ملكاً ومتاعاً ملحقاً بالرجل يمكنه التنازل عنه وقتما يشاء. وهو أمر طبيعي؛ فمفاهيم الدين لم تستوعب بعد مع الإيمان الغض لمجتمع يثرب، الذي لم يمض عليه إلا وقت قصير للغاية، إلا مع تطور البنية التشريعية للإسلام التي تمت على مدى سنوات لاحقة.

(١٨٤) «سورة الأنفال،» الآية ٧٥.

(١٨٥) رغم هذا الخلاف اليسير إلا أن المصادر تجمع على أنها تمت في السنة الأولى للهجرة. انظر: العمري، **المجتمع المدني في عهد النبوة: خصائصه وتنظيماته الأولى «محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في الروايات التاريخية»**، ص ٧٢.

(١٨٦) فقد ذهب بعض المستشرقين، مثل هوبرت غريم (Hubert Grimme) إلى أن تاريخ الصحيفة في الغالب يرجع إلى ما بعد معركة بدر، انظر هذا الرأي والرد عليه من وجهة نظر المستشرق مونتغمري واط، في: W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956), pp. 225 - 226.

وانظر مناقشة واسعة للرد على رأي غريم عن تاريخ الوثيقة، في: ناصر السيد، **يهود يثرب وخيبر: الغزوات والصراع** (بيروت: المكتبة الثقافية، ١٩٩٢)، ص ٥١. كما ذهب بعض الباحثين مثل يوسف العش إلى أن الصحيفة موضوعة، انظر مناقشة ثبوت هذه الوثيقة تاريخياً، في: العمري، المصدر نفسه، ص ١٠٨. انظر أيضاً: يوليوس فلهوزن، **تاريخ الدول العربية: من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨)، ص ١١ - ١٢.

اليثربي[١٨٧]؛ إذ تجعل مرجعيّة الفصل في الخلاف، بين موقعي هذه الصحيفة إلى «الله و محمّد رسول الله». وبالرغم من أن المعاهدة لم تشمل بطون اليهود الكبيرة: بني قينقاع، وبني النضير، وبني قريظة، إلا أنّها شملت على الأقل البطون اليهوديّة المتداخلة مع قبائل العرب، الأمر الذي يحقّق مركزة السلطة وتنظيمها، بوصفها سلطة عامة ومشتركة، تتجاوز سلطة العصبيّة وتحكّمها عبر جملة من القواعد والمبادئ التي نصّت عليها الصحيفة بوضوح وتفصيل.

وبالرغم من الاختلاف أيضاً فيما إذا كان ما يعرف بصحيفة المدينة، هو في الأصل أكثر من وثيقة أدمجت ببعضها، كما يذهب بعض الباحثين المسلمين[١٨٨]، فإنّنا نرى أن تماسك الوثيقة في موضوعها يؤكّد أنها وثيقة واحدة وليست اثنتين، وأنّ إمكانيّة تقسيمها إلى موضوعين تبعاً للتقسيم بين طرفي الحلف أمر لا يقتضي أن تكون وثيقتين، فتماسكها الموضوعي قوي، وبنودها تحيل إلى بعضها. وإذا صحّ أن بعض أجزاء الوثيقة ورد في نصوص متأخرة فإنّ هذا لا يعني أنّها لم تكن أيضاً جزءاً من الصحيفة، مثل عبارة «لا يُقتَل مسلمٌ بكافر». وعلى أية حال فإنّه من المؤكد أن نصّ «صحيفة المدينة»[١٨٩] هذه تضمّن تعبير «الأمة» في وصف المسلمين واليهود وغيرهم ممن دخلوا في هذا العهد، كالآتي:

---

(١٨٧) يشير بعض المستشرقين إلى أن الغاية من هذه الصحيفة هي «هدم النظام [السياسي] القديم، وإيجاد نظام جديد، يمكن به أن تتوحد العناصر اليثربية، وأن تعود يثرب بعد فرقة أحيائها مدينة واحدة». انظر: إسرائيل ولفنستون، تاريخ اليهود العرب في الجاهلية وصدر الإسلام (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٢٧)، ص ١١٦.

(١٨٨) مثل: محمد حميد الله الحيدر آبادي، الذي يرى أن أصلها أكثر من معاهدة، وأكرم العمري الذي يرجح أن أصلها معاهدتان تبعاً لأطراف المعاهدة! انظر: العمري، المجتمع المدني في عهد النبوة: خصائصه وتنظيماته الأولى «محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في الروايات التاريخية»، ص ١١٢. انظر أيضاً رأي حميد الله ومناقشة هذا الرأي، في: السيد، يهود يثرب وخيبر: الغزوات والصراع، ص ٥٥ ـ ٥٧.

(١٨٩) انظر نص الصحيفة ومصادر وجودها في كتب الحديث والروايات، في: محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ط ٥ مصححة ومنقحة ومزيدة (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٥)، ص ٥٨ ـ ٦٤.

ولا بد من التأكيد على أن أجزاء من الصحيفة وردت في كتب صحاح الحديث، والباقي ورد في سيرة ابن إسحاق، بأسانيد مقبولة في مجموعها من منظور علم الحديث، انظر: العمري، المصدر نفسه، ص ١١٠ ـ ١١١.

«هذا كتاب من محمد النبي رسول الله بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أنهم **أمة واحدة من دون الناس** (. . .) وأن من تبعنا من يهود فإن له النصرة والأسوة غير مظلومين ولا مُتناصَر عليهم، وأن اليهود من بني عوف **أمة مع المؤمنين**»(١٩٠)، وفي رواية: «**أمة من المؤمنين**»(١٩١).

استعمال هذا المفهوم (الأمة) أمر مهمّ للغاية، فبالرغم من أنّ تفسيرات مفهوم الأمة(١٩٢) في نص الوثيقة موزّعة بين ترجيح معنى «الجماعة العقدية»، ومن يذهب إلى ذلك يؤوّل النص على أن اليهود من الأمة باعتبار التبعيّة لا في الأصالة، أو في ترجيح تعبير «مع المؤمنين» على «من المؤمنين»(١٩٣) وبين ترجيح دلالتها على «مطلق الجماعة المؤمنة»(١٩٤)، أو وجود الدلالتين معاً(١٩٥)! فإننا نجد في استعمال الوثيقة تطابقاً مع الاستعمال القرآني لمفهوم الأمّة، كما توصلنا إليه آنفاً، والذي يعني الجماعة الأصل، وهي هنا تعني أصل الجماعة السياسيّة في يثرب، التي ستكون أصلاً للجماعة المدينِيَّة المدنيَّة. إنه لأمر ضروري في الجماعة السياسيّة المؤسّسة (الأمة) إذ إنها تشمل «المؤمنين والمسلمين ومن تبعهم، من غير المؤمنين والمسلمين، من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم» بوصفهم «أمة واحدة من دون الناس» كما في نص الوثيقة.

لا شكّ في أنّ ثمة متضررين كثراً من النظام الجديد، خصوصاً الزعامات العصبيّة، وأولئك الذين لم يستطيعوا التكيف مع مفهوم الجماعة السياسي الجديد والخروج من نظام العصبيّة، وبالتالي فهم يرفضون النظام، ويعملون على تقويضه، ولمّا كان أطراف الاتفاق في الصحيفة هم أكثريّة أحياء المدينة وبطونها وقد أسلم معظمهم فقد كان على أولئك المتضررين أن يقبلوا الصحيفة، ومعها

---

(١٩٠) انظر: حميد الله، المصدر نفسه، ص ٥٩، والعمري، المصدر نفسه، ص ١١٩.

(١٩١) عند أبو عبيد في كتاب الأموال. انظر: العمري، المصدر نفسه، ص ١١٩.

(١٩٢) قارن بـ: Frederick M. Denny, «Ummah in the Constitution of Medina,» *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 36, no. 1 (January 1977), pp. 39 - 47.

(١٩٣) انظر مثلاً: العمري، المصدر نفسه، ص ١١٩.

(١٩٤) انظر مثلاً: السيد، يهود يثرب وخيبر: الغزوات والصراع، ص ٥٧.

(١٩٥) انظر مثلاً: صافي، العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، ص ١٠٢ - ١٠٣.

الإسلام ـ الذي آمن به قومهم ـ كَرهاً؛ للحفاظ على ما تبقى من نفوذهم، الأمر الذي أفرز ظاهرة المنافقين[١٩٦]، أولئك هم الجماعة المتضررة التي تعمل لاستعادة نظام ما قبل المدينة، إنّها لا تعمل في إطار النظام إلا شكلياً، وفعلياً هي تعمل ضده[١٩٧]، وبالرغم من ظهور الدلالة الدينيّة وأسبقيّتها في مفهوم المنافقين، فإن الدلالة السياسيّة في المفهوم بالغة الوضوح، فالسياقات التي يرد فيها هذا المفهوم هي سياقات سياسيّة دائماً رغم شحنتها الدينيّة. كما إنّ القرآن الكريم لم يستخدم لفظ المنافق بصيغة المفرد إطلاقاً[١٩٨]، وحرص على

---

(١٩٦) مفهوم «المنافقون» تواتر في القرآن ٢٨ مرة، ثلاث مرات بصيغة المؤنث (المنافقات)، وهو وفقاً لاستعمال القرآن يدل على جماعة من الناس تعمل على إفشال المشروع النبوي في المدينة، وتسعى لتحقيق ذلك من خلال إظهار الإيمان والتستر به.

وقد عرف علماء المسلمون النفاق بأنه الدخول في الإسلام لفظاً من غير إيمان صادق به، والخروج منه فعلاً من الطرف الآخر مع بقاء التصريح بالإيمان للتستر به. وهو اسم مبني على أصل دلالي لغوي (ن ف ق) مشتق من (النفوق)، أي الذهاب والانقطاع والنفاد، أو من (النَّفق) والسرب في الأرض الذي له مَخلَص إلى مكان آخر وهو المكان الذي يستتر فيه اليربوع عادة، أو هو من النفق، والنفاق، على هذا الأساس، يعني الدخول في النفق والخروج منه من الطرف الآخر. انظر: الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٨١٩؛ ابن منظور، **لسان العرب**، مج ٦، ج ٥٠، ص ٤٥٠٧، والمصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج ١٢، ص ٢٢٩. وقارن أيضاً في ملاحظة أنه اسم لم يُعرف قبل القرآن بـ: عبد الرحمن الدوسري، **النفاق: آثاره ومفاهيمه**، مجموعة الشيخ الدوسري؛ ١، ط ٢ (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٨٤)، ص ٩.

(١٩٧) لا يمكن النظر إلى جماعة المنافقين بـ«منظور حديث» بوصفهم «معارضة سياسية»، كما يذهب بعض الباحثين؛ ذلك أن المعارضة السياسية تعمل في إطار النظام وليس لتفكيكه، انظر: إبراهيم بيضون، **من الحاضرة إلى الدولة: في الإسلام الأول** (بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٦)، ص ٥٩.

(١٩٨) ومع أنه ورد في السنة النبوية أحاديث كثيرة عن «صفات المنافق» لكنها في الغالب إما كانت في سياق التعريف بصفات جماعة المنافقين والتحذير منهم، كهذا الحديث النبوي الشهير: «آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلاثٌ، إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ» (البخاري ومسلم).

أو في سياق تحذيرهم والضغط عليهم من التمادي في نفاقهم، ومنه الحديث الشريف: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ وَتَوَلَّى عَنْهُ أَصْحَابُهُ، وَإِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ، أَتَاهُ مَلَكَانِ؛ فَيُقْعِدَانِهِ، فَيَقُولانِ: مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ لِمُحَمَّدٍ (ﷺ)؟ فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ: فَيَقُولُ أَشْهَدُ أَنَّهُ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ، فَيُقَالُ لَهُ: انْظُرْ إِلَى مَقْعَدِكَ مِنَ النَّارِ! قَدْ أَبْدَلَكَ اللَّهُ بِهِ مَقْعَدًا مِنَ الْجَنَّةِ؛ فَيَرَاهُمَا جَمِيعًا. قَالَ قَتَادَةُ: وَذُكِرَ لَنَا أَنَّهُ يُفْسَحُ لَهُ فِي قَبْرِهِ. ثُمَّ رَجَعَ إِلَى حَدِيثِ أَنَسٍ؛ قَالَ: وَأَمَّا الْمُنَافِقُ وَالْكَافِرُ، فَيُقَالُ لَهُ: مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ؟ فَيَقُولُ: لا أَدْرِي! كُنْتُ أَقُولُ مَا يَقُولُ النَّاسُ. فَيُقَالُ: لا دَرَيْتَ وَلا تَلَيْتَ! وَيُضْرَبُ بِمَطَارِقَ مِنْ حَدِيدٍ ضَرْبَةً فَيَصِيحُ صَيْحَةً يَسْمَعُهَا مَنْ يَلِيهِ غَيْرَ الثَّقَلَيْنِ» (البخاري ومسلم، واللفظ للبخاري).

أو في سياق أحداث ذات مغزى سياسي قام بها بعضهم، كما في الحديث الذي رواه جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: أَتَى رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) بِالْجِعْرَانَةِ، مُنْصَرَفَهُ مِنْ حُنَيْنٍ، وَفِي ثَوْبِ بِلالٍ فِضَّةٌ، =

استخدامها دوماً بصيغة الجمع، حيث لا معنى للنفاق إلا بصيغة الجماعة، بالإضافة إلى ذلك، فإنّ كل ما ذكر في القرآن مما يتعلّق بهم هو من قبيل الأفعال السياسيّة لا الدينيّة.

ومع أنّ ظهور مفردة «المنافقين» لأول مرّة جاء منفصلاً عن مفردة المدينة، غير أنّها مع ذلك وردت في سياق سياسي واضح، لا يفضح فقط مخبوءات النيات والصدور عبر وصف الممارسات النفاقيّة، بل إنه يأمر بمواجهة قويّة وعمليّة لممارسات المنافقين، خصوصاً تلك التي تهدّد الجماعة المؤمنة:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالاً بَعِيداً. وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُوداً﴾[199].

السياق هو مقاومة سلطة الرسول (ﷺ) وحكمه، ومحاولة إسقاط السلطة الجديدة، التي تتجاوز العصبيّة إلى مرجعيّة عادلة، الجميع أمامها سواء؛ لهذا بدأ الخطاب بالتشديد الحاسم على سلطة الرسول (ﷺ): ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً﴾[200]، بل إنّ الخطاب القرآني يرفع طاعة الرسول (ﷺ) لتعادل طاعة الله تعالى ذاته، والالتزام بالطاعة ذاتياً وليس بالقوة: ﴿مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً﴾[201].

= وَرَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) يَقْبِضُ مِنْهَا يُعْطِي النَّاسَ، فَقَالَ: «يَا مُحَمَّدُ اعْدِلْ!». قَالَ: «وَيْلَكَ! وَمَنْ يَعْدِلُ إِذَا لَمْ أَكُنْ أَعْدِلُ؟! لَقَدْ خِبْتَ وَخَسِرْتَ إِنْ لَمْ أَكُنْ أَعْدِلُ!! فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ (ﷺ): دَعْنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ؛ فَأَقْتُلَ هَذَا الْمُنَافِقَ؟ فَقَالَ: «مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ يَتَحَدَّثَ النَّاسُ أَنِّي أَقْتُلُ أَصْحَابِي! إِنَّ هَذَا وَأَصْحَابَهُ يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ لا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ يَمْرُقُونَ مِنْهُ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ» (مسلم).

هذا فضلاً عما ورد منها مباشرة في سياق سياسي واضح، مثل قول النبي (ﷺ): «آيَةُ الْمُنَافِقِ بُغْضُ الأَنْصَارِ،وَآيَةُ الْمُؤْمِنِ حُبُّ الأَنْصَارِ» (مسلم). انظر: البخاري، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله (ﷺ) وأيامه، ج ١، ص ٢٧، رقم ٣٣، وص ٤١٠، رقم ١٣٣٨، وأبو الحسين مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، ج ١، ص ٨٥، رقم ٧٤، وص ٧٨، رقم ٥٨، وج ٢، ص ٧٤٠، رقم ١٠٦٣، وج ٤، ص ٢٢٠٠، رقم ٢٨٧٠.

(١٩٩) «سورة النساء،» الآيتان ٦٠ ـ ٦١.

(٢٠٠) «سورة النساء،» الآية ٦٥.

(٢٠١) «سورة النساء،» الآية ٨٠.

ويستمرّ الخطاب القرآني في سورة النساء مسترسِلاً في وصف فئتين من المنافقين ارتدوا عن الدين الجديد صراحة؛ إذ دخلوا في صفوف الجماعة المؤمنة المهاجرة ثم انشقوا عنها وفارقوها وغادروا دار هجرتها: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُواْ﴾[٢٠٢]، فقد كانوا يأملون أن يؤدّي ذلك إلى تفكيكها جملة بلحاق أكبر عدد من الجماعة بهم: ﴿وَدُّواْ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَاء﴾[٢٠٣]. إلا أنّه والحال هذه فإنّ حماية الجماعة تقتضي التعامل معهم بحزم وشدّة، بل وقتلهم، إن اقتضى الأمر، عقوبةً لهم على محاولتهم تدمير الجماعة: ﴿فَلاَ تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ أَوْلِيَاء حَتَّىَ يُهَاجِرُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتَّمُوهُمْ وَلاَ تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ وَلِيّاً وَلاَ نَصِيراً﴾[٢٠٤]، لكن هذا يجب أن يكون في إطار التدابير والأحلاف والمعاهدات، المواثيق، التي أقامتها الجماعة المؤمنة مع الجماعات الأخرى، الأقوام؛ ذلك أنّ حماية استمرار الجماعة وتثبيت وجودها يقتضي الحفاظ على وضعها السياسي بين هذه الجماعات القائمة:

---

(٢٠٢) «سورة النساء،» الآية ٨٨. وقد رويت عدة روايات في أسباب نزول هذه الآية وما يليها، منها «أَنَّ نَفَراً مِنْ طَوَائِفِ الْعَرَبِ هَاجَرُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ)، فَمَكَثُوا مَعَهُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَمْكُثُوا ثُمَّ ارْتَكَسُوا، فَرَجَعُوا إِلَى قَوْمِهِمْ فَلَقُوا سَرِيَّةً مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) فَعَرَفُوهُمْ فَسَأَلُوهُمْ مَا رَدَّكُمْ؟ فَاعْتَلُّوا لَهُمْ، فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ لَهُمْ: نَافَقْتُمْ، فَلَمْ يَزَلْ بَعْضُ ذَلِكَ حَتَّى فَشَا فِيهِمُ الْقَوْلُ؛ فَنَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ».

وكذلك رُوِيَ عَنْ مُجَاهِدٍ قَوْلُهُ: إنهم «قَوْمٌ خَرَجُوا مِنْ مَكَّةَ حَتَّى جَاءُوا الْمَدِينَةَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ مُهَاجِرُونَ، ثُمَّ ارْتَدُّوا بَعْدَ ذَلِكَ، فَاسْتَأْذَنُوا النَّبِيَّ (ﷺ) إِلَى مَكَّةَ لِيَأْتُوا بِبَضَائِعَ يَتَّجِرُونَ فِيهَا، فَاخْتَلَفَ فِيهِمُ الْمُؤْمِنُونَ، فَقَائِلٌ يَقُولُ: مُنَافِقُونَ، وَقَائِلٌ يَقُولُ: هُمْ مُؤْمِنُونَ، فَبَيَّنَ اللَّهُ نِفَاقَهُمْ، فَأَمَرَ بِقَتْلِهِمْ فَجَاءُوا بِبَضَائِعَ يُرِيدُونَ هِلالَ بْنَ عُوَيْمِرٍ الأَسْلَمِيَّ، وَبَيْنَهُ وَبَيْنَ مُحَمَّدٍ حِلْفٌ، فَدَفَعَ عَنْهُمْ بِأَنَّهُمْ يَؤُمُّونَ هِلالاً وَبَيْنَهُ وَبَيْنَ مُحَمَّدٍ عَهْدٌ». انظر: ابن أبي حاتم، **تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله والصحابة والتابعين**، مج ٣، ص ١٠٢٤، رقم ٥٧٤٢، ورقم ٥٧٤٤.

وبالرغم من أن هنالك رواية (في البخاري ومسلم وأحمد) تشير إلى أنها نزلت في منافقين خرجوا مع النبي (ﷺ) في بدر ورجعوا إلى المدينة، إلا أن سيد قطب وابن عاشور يرجحان بأنهم فئة من غير أهل المدينة، لأن طلب الهجرة غير ممكن أن يكون لمهم في دار الهجرة (المدينة). ويرجح أطفيش أنهم مرتدون خرجوا من المدينة بعد أن هاجروا إليها مسلمين. انظر: ابن أبي حاتم، المصدر نفسه، مج ٣، ص ١٠٢٢ ـ ١٠٢٤؛ سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ط ١٧ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢)، ج ٢، ص ٧٢٩؛ ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج ٥، ص ١٤٨، ومحمد ابن يوسف أطفيش، **تيسير التفسير**، تحقيق إبراهيم بن محمد طلاحي (مسقط: المطبعة الشرقية، ٢٠٠٤)، ج ٣، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٨.

(٢٠٣) «سورة النساء،» الآية ٨٩.

(٢٠٤) «سورة النساء،» الآية ٨٩.

﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً. سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّ مَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا فَإِن لَّمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَاناً مُّبِيناً﴾[٢٠٥].

على أنه ينبغي التذكّر دائماً بأنّ الغاية هي ردعُهم وليست قتلُهم بحدّ ذاته، كما إنّ الخطاب حريص، في الوقت ذاته، على مبدأ التعامل مع الظاهر حتّى في القضيّة التي تقوم أساساً على الباطن: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِناً﴾[٢٠٦].

سيعيد الخطاب القرآني، بتقدّمه، تأكيد سلطة الرسول (ﷺ)، ومرجعيّتها التي تنتسب إلى الذّات المقدّسة العليا التي تملك الحق، وأنّ وظيفة الرسول (ﷺ) تجسيد هذا الحق وُسعَه، وعليه أن لا يلتفت إلى رفض المنافقين الانصياع له: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيماً﴾[٢٠٧] ﴿الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ﴾[٢٠٨]، و﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطاً﴾[٢٠٩]، فإنّه لا سبيل إلى الشقاق والقبول بعصيان الرسول (ﷺ): ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾[٢١٠]. وسيوضح الخطاب القرآني بإسهاب ماذا يعني مفهوم المنافقين في واقع عملي، إنهم هم الذين ﴿يَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِندِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ﴾[٢١١]، وهم ﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن

---

(٢٠٥) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآيتان ٩٠ ـ ٩١.
(٢٠٦) «سورة النساء،» الآية ٩٤.
(٢٠٧) «سورة النساء،» الآية ١٠٥.
(٢٠٨) «سورة النساء،» الآية ١٠٧.
(٢٠٩) «سورة النساء،» الآية ١٠٨.
(٢١٠) «سورة النساء،» الآية ١١٥.
(٢١١) «سورة النساء،» الآية ٨١.

دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٢١٢] ﴿يَبْتَغُونَ عِندَهُمُ الْعِزَّةَ﴾، و﴿الَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِن كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ اللّهِ قَالُواْ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ وَإِن كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُواْ أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعْكُم مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَن يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً. إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُواْ إِلَى الصَّلاَةِ قَامُواْ كُسَالَى يُرَاؤُونَ النَّاسَ وَلاَ يَذْكُرُونَ اللّهَ إِلاَّ قَلِيلاً. مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لاَ إِلَى هَؤُلاء وَلاَ إِلَى هَؤُلاء﴾[٢١٣].

وفي هذا السياق نفسه يبدو ضرورياً مخاطبة جماعة المؤمنين للحفاظ على النظام وإنقاذه من حركة النفاق، حيث سنجد إلحاحاً شديداً في القرآن على مجاهدة المنافقين هؤلاء، وحثاً قوياً للمؤمنين على قتالهم:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ خُذُواْ حِذْرَكُمْ فَانفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ انفِرُواْ جَمِيعاً. وَإِنَّ مِنكُمْ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ فَإِنْ أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَالَ قَدْ أَنْعَمَ اللّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُن مَّعَهُمْ شَهِيداً. وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ الله لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُن بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيتَنِي كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزاً عَظِيماً. فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالآخِرَةِ وَمَن يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَيُقْتَلْ أَو يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً﴾[٢١٤].

ليذكُر الخطاب في هذا السياق بأنّ غاية الجماعة المؤمنة ووجودَها، أساساً، إنّما هو لرفع الظلم عن المستضعفين من الناس، وأنّ المنافقين هم أولياء الشيطان وأنصارُ الشر:

﴿وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّاً وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيراً. الَّذِينَ آمَنُواْ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُواْ أَوْلِيَاء الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفاً﴾[٢١٥].

ثمّ لا يلبث أن يظهر مفهوم المنافقين في سياق سياسي أيضاً، ليشرح

---

(٢١٢) «سورة النساء،» الآية ١٣٩.

(٢١٣) «سورة النساء،» الآيات ١٤١ ـ ١٤٣.

(٢١٤) «سورة النساء،» الآيات ٧١ ـ ٧٤.

(٢١٥) «سورة النساء،» الآيتان ٧٥-٧٦.

جزءاً من الدعاية التي يمارسها المنافقون لإضعاف الجماعة المؤمنة:

﴿وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَّكُمْ فَلَمَّا تَرَاءَتِ الْفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنكُمْ إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّيَ أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ. إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ غَرَّ هَؤُلاءِ دِينُهُمْ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾(٢١٦).

إلاّ أنّ اللاّفت في استعمالها هذه المرة، أنّها ربطت في سياق تشبيهي بين واقع المنافقين وقصة آل فرعون الذين كذبوا موسى (عليه السلام)، ومغزى الربط يكمن، في أحد وجوهه، في علاقة دعوة موسى (عليه السلام) بالمدينة الفرعونيّة، التي تقابلها علاقة المنافقين بالمدينة المحمديّة، ولكن بالطبع مع ملاحظة الفارق الجذري بين الحالتين: موسى (عليه السلام) يريد دخول المدينة وإخراجها من الطغيان الفرعوني، إلى القرية التي كانت حاضرة البحر لتمدينها، ومحمد (صلى الله عليه وسلم) يريد تحويل القرية إلى مدينة وينظّم سلطتها ويخرجها من الطغيان العصبي. لكنّ سلوك المنافقين يبقى واحداً، فالمنافقون يريدون تخذيل المؤمنين وإحباطهم، والأمر نفسه كان مع آل فرعون الذين كانوا يكذبون موسى (عليه السلام) ويخوّفونه والمؤمنين معه بكثرتهم، لكنّ الله سيعذّب المنافقين ويخذلهم هم، في حين سينصر المؤمنين: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُواْ الْمَلآئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُواْ عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ و﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَّبُواْ بآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَونَ وَكُلٌّ كَانُواْ ظَالِمِينَ﴾(٢١٧). وسيكون أحد الأسباب المباشرة للتداول الكثيف لقصة موسى (عليه السلام) في القرآن، في سياق استشهاد القرآن على أفعال المنافقين والمشركين مع جماعة المؤمنين، هو هذا التشابه بين الدعوة الموسويّة والدعوة المحمديّة في علاقتها بمجتمع السلطة المنظّمة (المدينة)(٢١٨).

---

(٢١٦) «سورة الأنفال،» الآيتان ٤٨ ـ ٤٩.

(٢١٧) «سورة الأنفال،» الآيتان ٥٠ و٥٤ على التوالي.

(٢١٨) يمكن لمتلقي الخطاب القرآني أن يجد أسباب أخرى تتعلق بالسياق التاريخي أيضاً، فالسور التي تناولت قصة فرعون مدنية غالباً، واليهود كانوا من أهالي المدينة، فتم استحضار المخيال الكتابي في سياق الدعوة وتثبت سلطة النبي، هذا فضلاً عن أن غالبية المنافقين كانوا من اليهود.

في السياق الثالث الذي يظهر فيه مفهوم المنافقين سيكون مرتبطاً بمفهوم «**المدينة**»، مشكّلاً مع مجموعة من المفاهيم الجديدة حقلاً دلالياً خاصّاً في القرآن[٢١٩]، المدينة التي أسّسها الرسول (ﷺ) وفقاً لدلالة الإحالة المرجعيّة، في سورة يشير مطلعها إلى مدى استحكام النبي (ﷺ) وتوطُّد سلطته وتمكّن مفهوم المدينة الذي أسّسه، حيث يرد أول استعمال لمفهوم المدينة مُشار إليه بالإحالة المرجعيّة إلى «يثرب»، التي أضحت المدينة، والتي توحي «أل التعريف» فيها إلى كونها النموذج الذي يُتّبع فهي «المدينة» بأل التعريف والعهد، وليست مجرد مدينة منكّرة، في سورة التوبة، حيث يشكّل مفهوم «**التوبة**»[٢٢٠] ذاته مؤشّراً على تمكّن التغيير النبوي المدني فيما كان يطلق عليه قبل ذلك القرية «يثرب»، لكنها منذ اليوم هي «المدينة» التي تضمّ الجماعة المؤمنة والتي يدين فيها الناس ولها أيضاً بوصفها سلطة فوق عصبيّة، فالتوبة، التي تعني الامتناع عن فعل الخطأ والرجوع إلى الصواب، ستعني في سياق هذه السورة التوقّف عن النفاق والشرك[٢٢١]، والاستسلام لدين

(٢١٩) يتألف الحقل الدلالي لـ«المدينة» ـ كما في سورة التوبة ـ كالآتي: المدينة، الرسول، المؤمنون، المنافقون، المشركون، الكافرون، الأعراب، القاعدون، والمخلّفون، والمسجد، والخروج. وباستثناء «الأعراب»، و«المخلفون» و«الخروج»، و«القاعدون»، فإن كل المفردات الأخرى سبق استعمالها، إلا أن هذه المفردات صُهرت في بوتقة منظومة المدينة في سياق سورة التوبة.

(٢٢٠) للسورة أسماء أخرى، مثل «براءة»، و«الفاضحة» (هما الأكثر شهرة)، والاسم الأول (براءة) مستقى من أول كلمة وردة في السورة، حيث يدل على التبرؤ من عهود المشركين الذين خانوا عهد الله ورسوله، في حين الاسم الثاني (الفاضحة) يشير إلى فضح المنافقين الذين كانوا يحذرون أن ينزل فيهم قرآن يكشف مستورهم، ويعرّي إيمانهم: ﴿**يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهْزِئُوا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ مَّا تَحْذَرُونَ**﴾ [التوبة: ٦٤]. وإن كنا نرجح اسم التوبة، فهي أبلغ في التعبير عن مقصود السورة، وهو الاسم الذي عليه استعمال أغلب علماء القرآن. هذا، وفي حين يذكر ابن العربي ستة أسماء للسورة، فإن البقاعي ذكر ستة عشر اسماً مفسراً الأصل في هذه التسميات. انظر: البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآي والسور**، ج ١٠، ص ٥١٥، و٣٥٠، وأبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ط ٣ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ج ٢، ص ٤٤٤.

(٢٢١) «مقصودها معاداة من أعرض عما دعت إليه السورة الماضية [الأنفال] من اتباع الداعي إلى الله في توحيده واتبّاع ما يرضيه، وموالاة من أقبل عليه. وأدل ما فيها على الإبلاغ في هذا المقصد قصة المخلّفين؛ فإنهم (...) هُجروا، وأعرض عنهم بكل اعتبار، حتى بالكلام. فذلك معنى تسميتها بـ«التوبة»؛ فهو من إطلاق المسبب على السبب. وتسميتها بـ«براءة» واضح أيضاً فيما ذكر من مقصودها، وكذا «الفاضحة»؛ لأن من افتضح كان أهلاً للبراءة منه، و«البحوث»؛ لأنه لا يبحث إلا عن حال البغيض، و«المُبعثِرة»، هو «المنفرة» و«المثيرة» و«الحافرة»، و«الحفارة»، =

الله[٢٢٢]؛ إذ لم يعد ممكناً السكوت عن تهديد النظام، خصوصاً عندما يصبح التغيير الاجتماعي ـ السياسي بالانتقال من مفهوم القرية إلى مفهوم المدينة حقيقة واقعيّة ثابتة، وليس في مواجهة المنافقين ما يمكن خشيته، فإن على النبي (ﷺ) مواجهتهما بشدة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾[٢٢٣]، هذا الأمر الذي سيكون هو ذاته الوصية الخاتمة للنبي (ﷺ) فيما يتعلّق بمعالجة ظاهرة المنافقين حتى سيتكرّر في آخر استخدام قرآني لمفردة «المنافقين» في الجزء الثامن والعشرين[٢٢٤].

تقدّم سورة التوبة خطابها[٢٢٥] ـ كما كل سور القرآن الأخرى، وخصوصاً تلك التي تحيل مرجعياً إلى حياة النبي (ﷺ) وجماعة المؤمنين ـ على أساس أنّ الله تعالى فاعل وموجود دائماً في الحياة اليوميّة للنبي (ﷺ) والمؤمنين[٢٢٦]، وهو حضور له دلالته في ذروة الصراع والتغيير الجاري على الأرض، سيكون الله المتعالي ذاته مشرفاً على إدارة هذا الصراع الأرضي، وسيتدخل كلّما اقتضى الأمر في صنع القرار. بهذا المعنى، فإنّ الخطاب القرآني يحقّق أعلى درجات التواصل بين طرفَي الخطاب: المخاطِب، والفاعلين الاجتماعيين. في هذه السورة، التي تتضمّن إحالات مرجعيّة وإشاريّة محدّدة وكثيفة، يصعب من دونها فهم السورة، فثمة «إشارات عن

= و«المخزية»، و«المهلكة»، و«المشرِّدة»، و«المدمدمة»، و«المنكّلة»؛ لأنه لا يبعثر إلا حال العدو، وكذا ما بعده، و«المشردة» عظيمة المناسبة مع ذلك؛ لما أشارت إليه سورة الأنفال في ﴿فشرِّد بهم من خلفهم﴾. وسورة «العذاب» أيضاً واضحة في مقصودها، وكذا «المقشقشة»؛ لأنهم قالوا: إن معناه المبرئة من النفاق، من تقشقشت قروحه، إذا تقشرت للبرء». انظر: البقاعي، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٥٠.

(٢٢٢) و«علامات الاستسلام تتجلى أولاً في ممارسة الشخص الصلاة والزكاة الشرعية (أي الصدقة) (...) ولا يغيب عن أذهاننا أن لهما وظيفة حاسمة من حيث الدمج الاجتماعي والسياسي للفرد» في جماعة المؤمنين. انظر: محمد أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٦٧.

(٢٢٣) «سورة التوبة،» الآية ٧٣.

(٢٢٤) انظر: «سورة التحريم،» الآية ٩.

(٢٢٥) من المعلوم اتفاق علماء القرآن على عدم وجود بسملة في بداية سورة التوبة، ويُرجع ذلك العلماء إلى أحد أربعة أسباب، منها موضوع مطلعها، وهو رفع الأمان. ومنها أول كلمة فيها، وهي «براءة»، وهي سخط لا يستقيم مع البسملة. حول أسباب سقوط البسملة في مطلع السورة انظر: ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٤٤٥.

(٢٢٦) قارن بـ: أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص ٧٢.

الزمان والمكان والفئات الاجتماعية المحسوسة: كيوم حنين، ومسجد ضرار، والمسجد الحرام، وأولوا الطول، والأعراب، ... إلخ»[٢٢٧]، وفي هذا الإطار الإحالي الصريح ممثَّلاً ببيئة مدينة الرسول (ﷺ) (المدينة)، سيكون أول ظهور لمفردة «المنافقون» بالتزامن مع أول ورود لمفردة «المدينة»، مقترناً في الوقت نفسه بـ«الأعراب»[٢٢٨]، المفردة التي تظهر لأول مرة في القرآن في هذه السورة: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾[٢٢٩].

ومصطلح «**الأعراب**» هو الآخر مصطلح قرآني جديد[٢٣٠]، جاء كجزء متمم لمفهوم المدينة، فهم بدو العرب الذين لا يسكنون أيّاً من المستقرّات الحضريّة (القرى)[٢٣١]، فإذا كانت القرى تجمّعاً حضريّاً يحكمه نظام العصبية لقبائل متعدّدة، فإنّ الأعراب هم التجمّعات القبليّة غير الحضريّة التي يحكمها نظام القبيلة الواحدة، أي الشكل البدائي للنظام العصبي.

وإذا كانت في خطاب القرآن «القرية سلبية الصورة، في مواجهة المدينة غالباً، لكن السلبي دائماً في مواجهة المدينة البادية أو البدو التي يمرح فيها الأعراب»[٢٣٢]، وعلى الرغم من أن جزءاً من مهاجمة الأعراب في الخطاب

---

(٢٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(٢٢٨) تتواتر مفردة الأعراب عشر مرات، ست منها في سورة التوبة.

(٢٢٩) «سورة التوبة،» الآية ١٠١.

(٢٣٠) لا يوجد في الشعر الجاهلي أي استخدام لهذه المفردة.

(٢٣١) يذهب عدد من العلماء إلى أن الأصل في كلمة «أعراب» أنها جمع «عرب»، ولكن استخدامها في القرآن محصور في البدو، كما في الآية: ﴿يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُم بَادُونَ فِي الْأَعْرَابِ﴾ (الأحزاب: ٢٠). غير أن الجوهري ينفي صحة أن يكون «الأعراب جمعاً لعرب»؛ لأن «العرب اسم جنس». وجمع «أعراب» هو أعاريب. انظر: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، سلسلة المعاجم والفهارس؛ ٤١ ـ ٤٧ (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام؛ دار الحرية، ١٩٨٢)، ج ٢، ص ١٢٨؛ ابن منظور، **لسان العرب**، مج ٤، ج ٢٤، ص ٢٨٦٣؛ محمد بن أحمد الجوهري، **الصحاح في اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، ط ٢ (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٧٦)، مج ١، ص ١٨٧؛ الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٥٥٦؛ المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج ٨، ص ٨٩، وابن العربي، **أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٥٦٧.

(٢٣٢) السيد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي**، ص ٣٩.

القرآني يرجع إلى حثهم على الإيمان واعتناق الإسلام والخضوع لسلطانه، وهم المعتادون على الحريّة في أقصى مداها، إلاّ أنّ الجزء الآخر يرجع إلى مشروع الرسالة الخاتمة الذي يستند إلى السلطة الحضريّة المنظّمة، الأمر الذي جعل الهجرةَ إلى المدينة على كل مؤمن أمراً واجباً: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُواْ وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ﴾(٢٣٣)، حتى إنّ النبي (ﷺ) كان يأخذ على المؤمنين الجدد من الأعراب بيعة يلزمهم بمقتضاها البقاء في المدينة، دار الهجرة، وذلك عند قدومهم إليه وإعلان إسلامهم(٢٣٤).

وإذ قد يبدو أنّه «ليس بالإمكان الإحاطة بمجموعة الأسباب الكامنة وراء الإصرار على الهجرة من الموطن الذي يسلم فيه الإنسان إلى يثرب، لكنّه بالوسع القول إن هذا ربما كان مرتبطاً بضعف الجماعة المؤمنة التي تجسّد الإسلام، وحالة الحصار التي كان يعيشها في يثرب قبل موقعة بدر»(٢٣٥) من جهة، فقد كانت «يثرب (المدينة) تشهد ولادة الجماعة الأولى للأمة، وكان المطلوب من «المؤمنين» في أيّ أرض كانوا أن يخفّوا للمشاركة في الجماعة إنشاء ودفعاً (...)، فالأمر مرتبط بكون الجماعة في المدينة، وكون المدينة دار الإسلام»(٢٣٦)، وكان على أولئك الذين يزعمون أنهم «مسلمون أن يلتحقوا بالمركز (المدينة)»(٢٣٧). ولكن من جهة أخرى المسألة لم تكن تتعلّق بواقع تاريخي وحسب، بل أيضاً بتمكين مفهوم المدينة والسلطة المنظّمة التي تتجاوز نظام العصبيات، فالمدينة النبويّة، بالمعنى الحقيقي والمجازي معاً، تمثّل تجسيداً لأساس الأمة كجماعة، ولنموذجها كمشروع ورسالة. وبهذا

---

(٢٣٣) «سورة الأنفال،» الآية ٧٢.

(٢٣٤) عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَايَعَ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) عَلَى الإِسْلَامِ فَأَصَابَهُ وَعْكٌ؛ فَقَالَ: أَقِلْنِي بَيْعَتِي! فَأَبَى. ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ: أَقِلْنِي بَيْعَتِي! فَأَبَى؛ فَخَرَجَ [من المدينة]؛ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ): «الْمَدِينَةُ كَالْكِيرِ؛ تَنْفِي خَبَثَهَا، وَيَنْصَعُ طِيبُهَا»، وفي رواية لأحمد: «جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) رَجُلٌ مِنَ الأَعْرَابِ فَأَسْلَمَ؛ فَبَايَعَهُ عَلَى الْهِجْرَةِ». انظر: البخاري، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله (ﷺ) وأيامه**، ج ٤، ص ٣٤٤، رقم ٧٢٠٩، وابن حنبل، **المسند**، ج ٢٣، ص ٣٨٥، رقم ١٥٢١٧.

(٢٣٥) السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي**، ص ٥٩.

(٢٣٦) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٢٣٧) المصدر نفسه، ص ٦١.

المعنى فقد كان الخروج من المدينة مساوياً للردة عن الدين[٢٣٨].

ولهذا السبب أيضاً فإنّ أول ورود لمفردة «الأعراب» كان يصف علاقتهم بالرسالة، فهم يحاولون التملّص من المشاركة في الجهاد والقتال مع النبي بالرغم من ادّعائهم الإسلام: **﴿وَجَاء الْمُعَذِّرُونَ مِنَ الأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ وَقَعَدَ الَّذِينَ كَذَبُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ﴾**[٢٣٩]، مرجع ذلك إلى صفة عامّة في الأعراب تتعلّق بميلهم إلى عدم الالتزام بالقيود حتى ولو كانت حدود الله؛ فـ**﴿الأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْراً وَنِفَاقاً وَأَجْدَرُ أَلاَّ يَعْلَمُواْ حُدُودَ مَا أَنزَلَ اللّهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾**[٢٤٠]، ومن الطبيعي ـ والحال هذه ـ أن يكون كثير منهم ممّن يتذمّر من دفع الزكاة والإنفاق في سبيل الله، فـ**﴿مِنَ الأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغْرَماً﴾**[٢٤١]، غير أنّ نتائج ذلك أن تعدّى التذمّر والتملّص من التزام ما يمليه الدين الجديد من واجبات، إلى أنّ منهم من بات يتربّص بالمؤمنين الدوائر[٢٤٢].

إنّ دلالة الإحالة المرجعيّة لهذه الآيات هي بالتأكيد في سيرة الرسول (ﷺ) بعد الهجرة، وهي تشير إلى مدى معاناة النبي (ﷺ) والجماعة المؤمنة في المدينة من دعوتهم الأعراب إلى الانضمام إليهم، فإذا كانت «تجربة الرسول مع الأعراب في الإيمان سيئة؛ فإنّ تجربته معهم في كفرهم أسوأ»[٢٤٣]. إنّهم لم يكونوا يُظهرون أيّ اهتمام بالإسلام رغم الإلحاح في

---

(٢٣٨) عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الأَكْوَعِ أَنَّهُ دَخَلَ عَلَى الْحَجَّاجِ، فَقَالَ: يَا ابْنَ الأَكْوَعِ، ارْتَدَدْتَ عَلَى عَقِبَيْكَ؛ تَعَرَّبْتَ! قَالَ: لا؛ وَلَكِنَّ رَسُولَ اللهِ (ﷺ) أَذِنَ لِي فِي الْبَدْوِ». انظر: البخاري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣١٨، رقم ٧٠٨٧، ومسلم بن الحجاج، **الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم**، ج ٣، ص ١٤٨٦، رقم ١٨٦٢.

(٢٣٩) «سورة التوبة،» الآية ٩٠. وانطلاقاً من هذه الآية فإن كل الآيات التي سبقتها (٧٠ ـ ٩٠) تنطبق على الأعراب، باعتبارهم «قاعدين» و«مخلّفين». والمعذّرون: هم الذين يسوقون الأعذار ولا عذر لهم حقيقة؛ سوى أنهم كرهوا القتال والمجاهدة بأموالهم وأنفسهم. انظر: أبو عبيدة معمر بن مثنى بن سلاّم، **مجاز القرآن**، حققه وعلّق عليه محمد فؤاد سزكين (القاهرة: دار غريب، ١٩٨٨)، ص ٢٦٧ (منسوخة عن طبعة مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٥).

وقد استنكر ابن العربي أن يكون معنى المعذرون ذلك، بل إنما معنى المعذرون أنهم أصحاب العذر مطلقاً، صدقوا أو كذبوا. انظر: ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٥٦١.

(٢٤٠) «سورة التوبة،» الآية ٩٧.

(٢٤١) «سورة التوبة،» الآية ٩٨.

(٢٤٢) «سورة التوبة،» الآية ٩٨.

(٢٤٣) السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي**، ص ٦٣.

دعوتهم إليه، وكانوا يتحالفون تارةً مع اليهود وطوراً مع قريش ضدّ المسلمين في المدينة. ولمّا قويت شوكة النبي (ﷺ) وتمكّنت جماعة المؤمنين في المدينة، ولم يعد بإمكان الأعراب ممّن حولها رفض الدعوة لمجرّد الرفض، لجأت بعض قبائلهم إلى الحيلة والنفاق والعمل على إضعاف النبي (ﷺ) وجماعته المؤمنة، فطلبوا أن يرسل النبي (ﷺ) إليهم دعاةً يحسنون قراءة القرآن ليعلّموهم؛ فأرسل إليهم نخبةً من أصحابه؛ إلا أنّهم ما إن وصلوا بهم بئر معونة حتى قتلوهم في مذبحة شرّ قتلة! خلّفت أثراً عميقاً في نفس النبي (ﷺ)[244]. كما تظاهرت جماعات أخرى منهم بالإسلام ولكنّهم ادّعَوْا أنّ جوّ المدينة لم يواتهم، واشتكوا تغيّر صحتهم، فأعطاهم النبي (ﷺ) بعض الماشية ليذهبوا إلى البادية لتصحّ جلودهم، فغدروا برعاة الماشية وساقوها![245]، و«على ذلك كلّه؛ على إباء البدو من العرب (الأعراب) الدخول في المنظومة السياسيّة الجديدة، أجاب النبي (ﷺ) بالدعوة إلى تحطيم البداوة العربيّة أو تخضع إلى الجماعة العربيّة الصاعدة»[246] ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾[247].

إلاّ أنّ القرآن لا يعمّم في شكلٍ مطلقٍ فكما كان من الأعراب من رفض الدين الجديد والخضوع إلى سلطانه، فهو يؤكّد في السياق نفسه في سورة التوبة أنّ ﴿وَمِنَ الأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَتَّخِذُ

---

(٢٤٤) عَنْ أَنَسٍ (رضي الله عنه) أَنَّ النَّبِيَّ (ﷺ) أَتَاهُ [قبائل] رِعْلٌ وَذَكْوَانُ وَعُصَيَّةُ وَبَنُو لَحْيَانَ، فَزَعَمُوا أَنَّهُمْ قَدْ أَسْلَمُوا. وَاسْتَمَدُّوهُ عَلَى قَوْمِهِمْ، فَأَمَدَّهُمُ النَّبِيُّ (ﷺ) بِسَبْعِينَ مِنَ الأَنْصَارِ. قَالَ أَنَسٌ: «كُنَّا نُسَمِّيهِمُ الْقُرَّاءَ؛ يَحْطِبُونَ بِالنَّهَارِ وَيُصَلُّونَ بِاللَّيْلِ». فَانْطَلَقُوا بِهِمْ، حَتَّى بَلَغُوا بِئْرَ مَعُونَةَ غَدَرُوا بِهِمْ وَقَتَلُوهُمْ؛ فَقَنَتَ شَهْرًا يَدْعُو عَلَى رِعْلٍ وَذَكْوَانَ وَبَنِي لَحْيَانَ. انظر: البخاري، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله (ﷺ) وأيامه**، ص٣٧٧، رقم ٣٠٦٤.

(٢٤٥) عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَدِمَ أَعْرَابٌ مِنْ عُرَيْنَةَ إِلَى نَبِيِّ اللَّهِ (ﷺ) فَأَسْلَمُوا، فَاجْتَوَوُا الْمَدِينَةَ حَتَّى اصْفَرَّتْ أَلْوَانُهُمْ، وَعَظُمَتْ بُطُونُهُمْ، فَبَعَثَ بِهِمْ نَبِيُّ اللَّهِ (ﷺ) إِلَى لِقَاحٍ لَهُ، فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا حَتَّى صَحُّوا، فَقَتَلُوا رُعَاتَهَا، وَاسْتَاقُوا الإِبِلَ. فَبَعَثَ نَبِيُّ اللَّهِ (ﷺ) فِي طَلَبِهِمْ. انظر: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي، **سنن النسائي**، تحقيق ناصر الدين الألباني (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٧)، ص ٦٢٣، رقم ٤٠٣٥.

(٢٤٦) السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي - الإسلامي**، ص ٦٣.

(٢٤٧) «سورة التوبة،» الآية ٧٣.

مَا يُنفِقُ قُرُبَاتٍ عِندَ اللّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ﴾[٢٤٨]، فالأعراب ليسوا جميعاً منافقين، وإن كان كثيرٌ منهم كذلك: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُواْ عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾[٢٤٩]. إنّ مفهوم الأعراب مفهومٌ اجتماعيّ سياسيّ مؤسَّسٌ على فكرة التنظيم السياسي للسلطة؛ إذ لولا مفهوم المدينة والسلطة المنظّمة فيها لم يكن لمفهوم الأعراب أن يوجد، فقد كانت هناك تجمعات حضريّة (القرية) ومع ذلك لم يولد هذا المفهوم، والسبب في هذا أن السلطة في القرية قائمة على الأساس ذاته في البادية، على العصبيّة المستندَة إلى الرابطة الدمويّة، غير أنّ أهل القرية، العرب الحضريين، أكثر قابليّة للسلطة المنظّمة من الأعراب البادين.

يختم القرآن موضوع الأعراب بالربط بين مفهوم «**الأحزاب**» والأعراب، المفهوم الذي تأخّر في الظهور عن مجموعة المفاهيم التي شكّلت منظومة المدينة إلى سورة هود[٢٥٠]، في سياق الحديث عن هزيمة الأحزاب[٢٥١]، والذي سيعقبه ـ في آخر استخدام لمفردة «أعراب» في القرآن ـ **أولاً** حديث عن تقاعس الأعراب وتخاذلهم عن القتال في سورة **الفتح**، فقد رضَوا بوضع «المُخلّفين»: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِن تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْراً حَسَناً وَإِن تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾[٢٥٢]، يتلوه حديث يفضح إسلام الأعراب بوصفه استسلاماً سياسيّاً منفصلاً عن الإيمان الحقيقي الخالص لله، وحثّهم على إكمال إسلامهم بالإيمان والتزام الطاعة للرسول (ﷺ): ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[٢٥٣]، حيث سيكفّ الخطاب القرآني عن استخدام المفردة بعد هذه

---

(٢٤٨) «سورة التوبة،» الآية ٩٩.

(٢٤٩) «سورة التوبة،» الآية ١٠١.

(٢٥٠) «سورة هود،» الآية ١٧.

(٢٥١) ﴿يَحْسَبُونَ الأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا وَإِن يَأْتِ الأَحْزَابُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُم بَادُونَ فِي الأَعْرَابِ يَسْأَلُونَ عَنْ أَنبَائِكُمْ وَلَوْ كَانُوا فِيكُم مَّا قَاتَلُوا إِلا قَلِيلاً﴾، [الأحزاب: ٢٠].

(٢٥٢) «سورة الفتح،» الآية ١٦.

(٢٥٣) «سورة الحجرات،» الآية ١٤.

الآية في الجزء السادس والعشرين؛ وذلك أنّ الحديث عن الأعراب بعد «الفتح» لم يعد له معنىً بعد أن أعلنوا إسلامهم، وبقي عليهم أن يخلصوا فيه، وإلا فإنّهم أصبحوا منافقين، حيث سينهض مفهوم المنافقين بعد ذلك متّسعاً ليشملَ كلَّ أعداء النظام المديني النبوي الآخذ بالتمدّد والخروج إلى العالم، بمن فيهم منافقي الأعراب.

وفي سياق الحديث عن المنافقين في المدينة وعن الأعراب، ترد في القرآن مفردة «المسجد» وهي أيضاً إحدى المصطلحات الجديدة[٢٥٤]، لكنّها هذه المرة ـ وعلى خلاف كل مرة وردت في القرآن[٢٥٥] ـ فقد وردت بمعنى سلبي، عندما أُلحقت بوصف «ضرار». وبإمكاننا أن نلاحظ في خطاب المسجد في القرآن أن مفردة «مسجد» في القرآن تتصل بمكان العبادة، إلا أنّها منذ ورودها الأول كانت محمّلة بشحنة السياسة؛ إذ استعمل معها، في سياق الورود الأول، مفردات ذات أبعاد سياسيّة مثل: «المنع» و«الظلم» و«الخوف» و«الخراب»[٢٥٦]. وعلى امتداد تقدّم خطاب القرآن بقي لفظ «المسجد» مرتبطاً بالبعد السياسي مع بقاء مدلوله الديني أصلاً ثابتاً، وخصوصاً «**المسجد الحرام**»، فالقرآن يطلب من النبي ومن جماعة المؤمنين في المدينة أن تكون وجهتهم «المسجد الحرام» الأمر الذي يبدو أنّه فهم خطأً كمجرد تأكيد للتوجّه إلى الكعبة المشرفة قبلةً للصلاة، أقصد الآيتين المتتاليتين في سورة البقرة، اللتين وردتا بعد آية تحويل القِبلة:

﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاء فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ

---

(٢٥٤) وهي مشتقة من السجود، المفهوم القرآني الذي يمثل نظاماً كونياً في الخضوع والاستسلام لأمر الله: **﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَظِلالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ﴾** [الرعد: ١٥]، ودلالة مصطلح «المسجد» على مكان السجود مرتبطة بسجود الملائكة لآدم: **﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾** [البقرة: ٣١] والمفترض أنه يتمه سجود بني آدم لله: **﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَن خَرُّوا سُجَّداً وَبُكِيّاً﴾** [مريم: ٥٨]. وكانت الكعبة تعرف تعرب بـ«البيت»، واستحدث القرآن تعبير «المسجد الحرام».

(٢٥٥) تواترت المفردة في القرآن ٢٧ مرة، منها ٢١ مرة بصيغة المفرد (مسجد)، و٦ مرات بصيغة الجمع (مساجد).

(٢٥٦) **﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُوْلَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَا إِلاَّ خَآئِفِينَ لهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾** [البقرة: ١١٤].

﴿شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ (...) وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ. وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[٢٥٧].

ولم يرد في الآيتين الأخيرتين: ١٤٩-١٥٠ من سورة البقرة، أي ذكر للقِبلة، وذهب فيهما المفسرون مذاهب شتّى في أنهما لتأكيد القِبلة، وراحوا يبحثون في حكمة التأكيد على «القِبلة» بما لا يستساغ في خطاب أقلّ إحكاماً من القرآن[٢٥٨]، وبما أنّ سياق الحديث هنا لا يسمح بالإسهاب في الأمر، فإنّنا نشير إلى أنّ تعبيرات مثل: «من حيث خرجت»، ولو كان الأمر متعلّقاً بجهة القبلة لكان الأولى ورود تعبير «صلّيت» بدل «خرجت»، وكذلك تعبيرات مثل: «فلا تخشوهم واخشوني»، و«الذين ظلموا»، بالإضافة إلى التعقيب بالحديث عن القتال والشهادة في سبيل الله، فضلاً عن الشهادة على الناس «للناس عليكم حجة»، وهي بمجموعها تجعل الأمر بالتوجه هنا أمر بجعل عمل المسلمين موجّهاً لتحرير المسجد الحرام؛ حيث تستأنف خاتمة الرسالات مسيرة النبي إبراهيم، بما يعني «الفتح» لمكّة كما ستلمح سورة الفتح[٢٥٩]، فيما تسميه الآية ٢٦ «كلمة التقوى»[٢٦٠].

إن تعبير «المسجد الحرام» بحدّ ذاته يحمل دلالة سياسيّة مزدوجة؛ إذ

---

(٢٥٧) «سورة البقرة،» الآيات ١٤٤، و١٤٩ ـ ١٥٠.

(٢٥٨) يلخص ابن كثير آراء العلماء قائلاً: «وقد اختلفوا في حكمة هذا التكرار ثلاث مرات، فقيل: تأكيد لأنه أول ناسخ وقع في الإسلام على ما نص عليه ابن عباس وغيره، وقيل: بل هو منزل على أحوال، فالأمر الأول لمن هو مشاهد الكعبة، والثاني لمن هو في مكة غائباً عنها، والثالث لمن هو في بقية البلدان، هكذا وجهه فخر الدين الرازي. وقال القرطبي: الأول لمن هو بمكة، والثاني لمن هو في بقية الأمصار، والثالث لمن خرج في الأسفار، ورجح هذا الجواب القرطبي، وقيل: إنما ذكر ذلك لتعلقه بما قبله أو بعده من السياق (...) وقيل غير ذلك من الأجوبة عن حكمة التكرار، وقد بسطها فخر الدين وغيره». انظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ١، ص ٤٦٣.

(٢٥٩) «سورة الفتح،» الآية ١١ و٢٤ ـ ٢٧.

(٢٦٠) انظر: «سورة الفتح،» الآية ٢٦.

معنى «الحرام» كما أراها وردت في القرآن هو منع القتل والقتال فيه، أي حرمة الدم الإنساني(٢٦١)، وسيظلّ تعبير المسجد الحرام مرتبطاً بالكامل بالمجال السياسي(٢٦٢). غير أنّنا ما إن نصل إلى مفهوم المدينة حتى يرد معه مفهوم «المسجد» مجرّداً من أيّ إضافة، ليس المسجد الحرام، في إطار سياسي أيضاً، غير أنّه يحيل بدلالة مرجعيّة إلى واقعة تاريخيّة تتعلّق بالمدينة شأن معظم التفاصيل التي ترد في سورة التوبة، وتحديداً إلى مسجد قباء الذي بناه النبي (ﷺ)، عند قدومه، لغرضين متكاملين: الأول تعميق مفهوم الجماعة المؤمنة، والثاني إدارة السلطة وتسيير شؤون الجماعة المسلمة والمدينة(٢٦٣). وبالرغم من أنه كانت ثمة مساجد في كل حي من أحياء

---

(٢٦١) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٥٢٥.

وحول مفهوم «المسجد الحرام» ودلالته السياسية في نظام «تحريم، قوامه منع الاعتداء على النفس الإنسانية، يشمل دم «الكفار» الذين يدخلون المسجد الحرام، ولو كانوا من الأعداء المقاتلين، فهو [الكافر] آمن ما لم يقاتل في المسجد الحرام ذاته، إنه الأمان والسلام المطلق الذي لا يكون في مكان آخر». انظر: الحاج، «المنظور الفقهي والتقسيم القرآني للمعمورة،» ص ٨١ ـ ٨٥.

وقد روي عن النبي (ﷺ) شرحاً مختصراً لمعنى الحرمة من طريق ابن عباس قوله: «إن هذا البلد حرّمه الله يوم خلق السموات والأرض، فهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة، ولم يحل لي إلا ساعة من نهار، وإنها ساعتي هذه، حَرَام بحرمة الله إلى يوم القيامة، لا يُعْضَد شجره، ولا يُختلى خَلاه». انظر: البخاري، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله (ﷺ) وأيامه**، ج ١، ص ٤٨٩، حديث رقم ١٥٨٧، ومسلم بن الحجاج، **الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم**، ج ٢، ص ٩٨٦، حديث رقم ١٣٥٣.

(٢٦٢) كانت الكعبة تعرف قبل الإسلام بـ«البيت»، ثم استحدث القرآن تعبير «المسجد الحرام»، وأجرى هذا التحويل عبر ربط مفهوم الشهر الحرام بالبيت، منتقلاً إلى البيت الحرام، فالمسجد الحرام في الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لَا تُحِلُّواْ شَعَآئِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَآئِدَ وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَاناً وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُواْ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُواْ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: ٢]، ثم في الآية: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَاماً لِّلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٩٧].

(٢٦٣) حول الدور السياسي للمسجد انظر: بشير سعيد محمد أبو القرايا، «الدور السياسي للمسجد،» إشراف حورية توفيق مجاهد (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٤).

وقارن بشكل خاص الفصل الأول عن مفهوم المسجد ودوره في القرآن والسنة، حيث يذهب الباحث إلى حد اعتبار أن «المسجد أحد الأركان التي ينبغي أن تقوم عليها الدولة الإسلامية»!. هذا ويرى الباحث أن وظائف المسجد ثلاث: وظيفة توحيدية (توحيد الأمة)، ووظيفة تنشيئية (تنشئة سياسية)، ووظيفة اتصالية (تمثل جوهر الفعل السياسي) (الفصول ٢ ـ ٣).

المدينة(٢٦٤)، إلا أنّ النبي أمر أن يُبنى المسجد، مسجد قباء، بوصفه مسجداً جامعاً(٢٦٥)، ولم يكن الأمر مجرّد رأي أو وجهة نظر له، وإنّما كان وحياً، وذلك بعد سبعة أشهر من إقامته في بيت أبي أيوب الأنصاري(٢٦٦)، أي بعد وثيقة المدينة. وإنه لأمر ذو دلالة أن يُعقد لواء أول سرية للجهاد فور انتهاء بناء المسجد(٢٦٧).

إذ يُروى في السيرة عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أنه «قَدِمَ النَّبِيُّ (ﷺ) الْمَدِينَةَ، فَنَزَلَ أَعْلَى الْمَدِينَةِ فِي حَيٍّ يُقَالُ لَهُمْ بَنُو عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ، فَأَقَامَ النَّبِيُّ (ﷺ) فِيهِمْ أَرْبَعَ عَشْرَةَ لَيْلَةً، ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَى بَنِي النَّجَّارِ؛ فَجَاءُوا مُتَقَلِّدِي السُّيُوفِ، كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى النَّبِيِّ (ﷺ) عَلَى رَاحِلَتِهِ، وَأَبُو بَكْرٍ رِدْفُهُ، وَمَلأُ بَنِي النَّجَّارِ حَوْلَهُ، حَتَّى أَلْقَى بِفِنَاءِ أَبِي أَيُّوبَ، وَكَانَ يُحِبُّ أَنْ يُصَلِّيَ حَيْثُ أَدْرَكَتْهُ الصَّلاةُ، وَيُصَلِّي فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ، وَأَنَّهُ أَمَرَ بِبِنَاءِ الْمَسْجِدِ، فَأَرْسَلَ إِلَى مَلأٍ مِنْ بَنِي النَّجَّارِ، فَقَالَ: «يَا بَنِي النَّجَّارِ! ثَامِنُونِي بِحَائِطِكُمْ هَذَا؟». قَالُوا: «لا وَاللَّهِ! لا نَطْلُبُ ثَمَنَهُ إلا إِلَى اللَّهِ»، فَقَالَ أَنَسٌ: فَكَانَ فِيهِ مَا أَقُولُ لَكُمْ؛ قُبُورُ الْمُشْرِكِينَ، وَفِيهِ خَرِبٌ، وَفِيهِ نَخْلٌ. فَأَمَرَ النَّبِيُّ (ﷺ) بِقُبُورِ الْمُشْرِكِينَ فَنُبِشَتْ، ثُمَّ بِالْخَرِبِ فَسُوِّيَتْ، وَبِالنَّخْلِ فَقُطِعَ، فَصَفُّوا النَّخْلَ قِبْلَةَ الْمَسْجِدِ،

---

(٢٦٤) فقد ذكر ابن إسْحاقَ - مثلاً - في سيرته، أنه «نَزَلَ رَسُولُ اللهِ (ﷺ) بِقُبَاء عَلَى كُلْثُوم بن هَرِم أخِي بني عَمْرِو بن عَوْفٍ، وَيُقَالُ: بَلْ نَزَلَ عَلَى سَعْدِ بن خَيْثَمَةَ، فَأَقَامَ فِي بني عَمْرِو بنَ عَوْفٍ يَوْمَ الاثْنَيْنِ وَالثُّلاثَاءِ وَالأَرْبِعَاءِ وَالْخَمِيسِ، وَأَسَّسَ مَسْجِدَهُمْ، وَخَرَجَ مِنْ بني عَمْرِو بن عَوْفٍ، فَأَدْرَكَتْهُ الْجُمُعَةُ فِي بني سَالِمِ بن عَوْفٍ، فَصَلَّى الْجُمُعَةَ فِي الْمَسْجِدِ الَّذِي بِبَطْنِ الْوَادِي. ثُمَّ نَزَلَ رَسُولُ اللهِ (ﷺ) عَلَى أَبِي أَيُّوبَ، وَأَمَرَ رَسُولُ اللهِ (ﷺ) بِبِنَاءِ مَسْجِدِهِ فِي تِلْكَ السَّنَةِ». انظر: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.])، ج ٦، ص ٣٠، رقم ٥٤١٤.

وحول المساجد الأخرى قبل مسجد قباء، انظر: أبو البقاء محمد بن أحمد المكي بن الضياء، تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف، تحقيق علاء الدين الأزهري وأيمن نصر الأزهري (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ص ٢٩٧.

(٢٦٥) انظر: محمد ناصر الدين الألباني، الثمر المستطاب في فقه السنة والكتاب (الكويت: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ص ٥٦٩.

(٢٦٦) انظر: ابن الضياء، المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

(٢٦٧) السرية بقيادة عمّ النبي حمزة بن عبد المطلب، وقد ضمت ثلاثين مقاتلاً، نصفهم من المهاجرين والآخر من الأنصار، وذلك في رمضان على رأس سبعة أشهر من هجرة النبي (ﷺ)، انظر: أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، المغازي، تحقيق مارسدن جونس، ط ٣ (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٤)، ج ١، ص ٩.

وَجَعَلُوا عِضَادَتَيْهِ الْحِجَارَةَ، وَجَعَلُوا يَنْقُلُونَ الصَّخْرَ وَهُمْ يَرْتَجِزُونَ، وَالنَّبِيُّ (ﷺ) مَعَهُمْ وَهُوَ يَقُولُ: اللَّهُمَّ لا خَيْرَ إلا خَيْرُ الآخِرَة فَاغْفِرْ للأَنْصَارِ وَالْمُهَاجِرَة»(٢٦٨).

الدُّورُ الذي أنيط بالمسجد في ترسيخ قيم الجماعة وإدارة «الأمر الجامع» المتعلق بالجماعة المدنيّة الجديدة وسلطتها المنظّمة وازته جملة من الأحكام، أولها يربط عمارة المسجد بالدلالة على صدق الإيمان، فـ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللّهِ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلاَةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللّهَ﴾(٢٦٩) ثانيها القيام في المسجد(٢٧٠) والعكوف فيه على شأن الجماعة (الأمر الجامع)(٢٧١) لوضع الرسالة الخاتمة للناس في مسار التاريخ الأرضي، الأمر الذي جعل النبي يشدّد على الالتزام بجماعته(٢٧٢)، ويعظّم من قيمة المسجد الدينيّة(٢٧٣).

صحيح أن اختيار المسجد له دلالته الدينيّة، وهو أمر ضروري، من جهة لأنّ مفهوم الجماعة المؤمنة يمثّل صُلب مشروع التمدين وعماده، ومن جهة أخرى فإنّ اختياره مركزاً لإدارة المدينة، يربط من طرف بين الإيمان والعمل، الأمر الذي يسهّل الطاعة، ومن طرف آخر يبعد عن النبي (ﷺ) شبهة طلب السلطة والبحث عن الملك، ممّا قد يتلقّفه ببساطة المنافقون

---

(٢٦٨) البخاري، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وأيامه**، ج ١، ص ١٥٥، رقم ٤٢٨.

(٢٦٩) «سورة التوبة،» الآية ١٨.

(٢٧٠) ﴿لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ﴾ [التوبة: ١٠٨].

(٢٧١) انظر هذا التعبير (أمر جامع) في «سورة النور،» الآية ٦٢.

(٢٧٢) ورد في الحديث النبوي عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) قَالَ: «إِنَّ أَثْقَلَ صَلاةٍ عَلَى الْمُنَافِقِينَ صَلاةُ الْعِشَاءِ وَصَلاةُ الْفَجْرِ، وَلَوْ يَعْلَمُونَ مَا فِيهِمَا لأَتَوْهُمَا وَلَوْ حَبْوًا. وَلَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ بِالصَّلاةِ فَتُقَامَ، ثُمَّ آمُرَ رَجُلاً فَيُصَلِّيَ بِالنَّاسِ، ثُمَّ أَنْطَلِقَ مَعِي بِرِجَالٍ مَعَهُمْ حُزَمٌ مِنْ حَطَبٍ إِلَى قَوْمٍ لا يَشْهَدُونَ الصَّلاةَ [في الجماعة]؛ فَأُحَرِّقَ عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ بِالنَّارِ» (اللفظ لمسلم). انظر: البخاري، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وأيامه**، ج ١، ص ٢١٨، رقم ٦٥٧، ومسلم بن الحجاج، **الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم**، ج ١، ص ٤٥١، رقم ٦٥١.

(٢٧٣) ورد أحاديث عدة تجعل لمسجد قباء قيمة دينية خاصة، مثل: «مَنْ خَرَجَ حَتَّى يَأْتِيَ هَذَا الْمَسْجِدَ؛ مَسْجِدَ قُبَاءَ، فَصَلَّى فِيهِ، كَانَ لَهُ عَدْلَ عُمْرَةٍ». انظر: النسائي، **سنن النسائي**، ص ١١٧، رقم ٦٩٩، وأبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، **سنن ابن ماجه**، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٧)، ص ٢٥١، رقم ١٤١٢.

وأعداء المؤمنين في الدعاية المضادة وهزّ الثقة بالنبي (ﷺ)؛ بوصفه باحثاً عن المصالح الشخصيّة كما يزعمون لا «داعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً»[٢٧٤]. الدور الذي بدأ يحظى فيه المسجد في توحيد مجتمع المدينة وتعزيز تماسكه وقوته أمر فتق ذهن المنافقين عن فكرة مسجد «جامع» يشقّ جماعة المؤمنين ويفرّق بينهم ويكون مدخلاً لزعزعة ثقتهم بإيمانهم، أي مرتكزاً على دعوة مضادة تعكس مرّة أخرى مفهوم النفاق ذاته، فالظاهر أنه مسجد للتقوى، وقضاء حاجة ضعفاء المسلمين، إلا أنّ الباطن هو مكان لـ«الكفر» و«التفريق بين المؤمنين»[٢٧٥]، ومع أنّ النبي (ﷺ) لم يرَ في الأمر سوء النية قبل أن يرى المسجد؛ فقد أُخبر بالمسجد وهو في طريقه إلى الجهاد، وطُلب منه الصلاة فيه رغبةً في منحه كساء الشرعية، إلا أنّه بعد ذلك نزلت الآية في سورة التوبة عن المسجد الضرار.

يروي ابن إسحاق عن ثقة من بني عمرو بن عوف أن النبيّ (ﷺ) أقبل من تبوك حتى نزل بذي أوان بينه وبين المدينة ساعة من نهار، وكان أصحاب مسجد الضرار قد أتوه وهو يتجهّز إلى تبوك، فقالوا: «قد بنينا مسجداً لذي العلة والحاجة والليلة المطيرة والشاتية، وإنّا نحبّ أن تأتينا فتصلّي لنا فيه»؟؟ فقال رسول الله (ﷺ) «إني على جناح سفر؛ فلو قد رجعنا - إن شاء الله عز وجل - أتيناكم؛ فصلّينا لكم فيه». فلمّا نزل رسول الله (ﷺ) بذي أوان أتاه خبر السماء؛ فدعا مالك بن الدخشم، ومعن بن عدي، وهو أخو عاصم بن عدي، فقال: «انطلقا إلى هذا المسجد الظالم أهله فاهدماه، وأحرقاه». فخرجا مُسرعَيْن حتى دخلاه وفيه أهله؛ فحرقاه وهدّماه، وتفرّقوا عنه، ونزل فيه من القرآن ما نزل»[٢٧٦]:

﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُواْ مَسْجِداً ضِرَاراً وَكُفْراً وَتَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَاداً

---

(٢٧٤) «سورة الأحزاب،» الآية ٤٦.

(٢٧٥) «سورة التوبة،» الآية ١٠٧.

(٢٧٦) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، وثّق أصوله وعلّق عليه عبد المعطي قلعجي، ٧ ج (بيروت: دار الكتب العلمية؛ القاهرة: دار الريان للتراث، ١٩٨٨)، ج ٥، ص ٢٥٩.

وعزاه البيهقي إلى ابن إسحاق فيما قال إنه ذكره «في الأوراق التي لم أجد سماعا فيها من كتاب المغازي والحديث بمعايير أهل الحديث ضعيف، لوجود مجهول بين رواته وغير ذلك من العلل.

لِّمَنْ حَارَبَ اللّهَ وَرَسُولَهُ مِن قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ الْحُسْنَى وَاللّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ .لاَ تَقُمْ فِيهِ أَبَداً لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ وَاللّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ﴾[٢٧٧].

«مسجد قباء، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿لَمسجدٌ أُسِّس على التقوى﴾[٢٧٨]، والذي كان قد احتلّ مكانةً ستبقى مستمرةً إلى ما بعد وفاة النبي (ﷺ) و سيبقى محتفظاً بالدور ذاته، حتى بدأ العمل بالدواوين في عهد الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه). وإذا كان مفهوم المسجد يمثل أساساً لمفهوم التمدين وتنظيم السلطة، فإنّه من دون صحيفة المدينة وتذويب السلطة القبليّة ما كان ممكناً أن يكون له هذا الدور، فقد منحته قوةً سياسيةً هائلةً وأفضت «إلى تأسيس هيئة سياسيّة جديدة»[٢٧٩] وفق تعبير مونتغمري واط. وقد فسح ذلك كلّه المجال أمام النبيّ (ﷺ) للتوجّه إلى مكّة، ومع تقدّم الخطاب القرآني لا يعود ثمّة ذكر لمسجد بعينه غير المسجد الحرام، والمسجد الأقصى، ويتوقّف الخطاب القرآني عن تداول مفردة «المسجد» بالتأكيد على دخول **المسجد الحرام** تحقيقاً لرؤيا الله لنبيه ووعده له (وسبق وأشرنا إلى أنه أمره بالتوجّه إليه من قبل)؛ ليكون هذا الدخول مطابقاً لمفهوم «الفتح»، بعد أن سبق وارتبط بـ«الصدّ عن سبيل الله»، حيث سيرتبط دخول المسجد الحرام بمفهوم الفتح بشكل دائم بعد ذلك:

﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيَ مَعْكُوفاً أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُ وَلَوْلا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاء مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَؤُوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً. إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ

---

(٢٧٧) «سورة التوبة،» الآيتان ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٢٧٨) الألباني، الثمر المستطاب في فقه السنة والكتاب، ص ٥٦٧. وانظر التحقيق حول أي المساجد هو المسجد المذكور في الآية ١٠٨ من سورة التوبة، والجمع بين الروايات الصحيحة المتعارضة في تعيينه، وذلك في: المصدر نفسه، ص ٥٤١ و٤٦٧ ـ ٥٦٨.

(٢٧٩) W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought: The Basic Concepts*, Islamic Surveys; 6 (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998), p. 4.

التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً. لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاء اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَلِكَ فَتْحاً قَرِيباً﴾[٢٨٠].

فيما سيكون آخر استعمال للمفردة القرآنيّة في الجزء التاسع والعشرين في سياق التأكيد على ربطها بالوحدانية وإخلاص الدين لله: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً﴾[٢٨١]، الوحدانيّة التي سيكون لوجهها السياسي دور بالغ في إعادة تشكيل هياكل الأمر عبر الخطاب القرآني.

والخلاصة أنّ مفاهيم الجماعات (الدينيّة، والسياسيّة والاجتماعيّة) في الخطاب القرآني تمثّل بنية مفهوميّة مركزها «المؤمنون»، وهي مفاهيم سيتمّ استثمارها في تشكيل النظريّة السياسيّة في القرآن لاحقاً، وانطلاقاً من مفهوم «المؤمنون» ومفاهيم الجماعات الدينيّة الأخرى يتمّ تأسيس اجتماع سياسي، تُعرَف هويتُه من خلال مجموعة التصوّرات العقديّة التي يعتنقها، وأيضاً كجماعة وظيفيّة تحمل رسالة كونيّة في المساواة بين البشر، والمطابقة بين الناس وأصلهم المتساوي الذي يختصره مفهوم «العالمين»، وستكون وسيلته لذلك القتال والجهاد في سبيل الله، وفي هذا الإطار صاغ الخطاب القرآني جملة مفاهيم جديدة مثل: العالمين، المسلمين، الأمة.

ولتكوين الجماعة السياسيّة، المؤلّفة من المؤمنين الأوائل، طلب الخطاب القرآني إلى المؤمنين الهجرة إلى قرية يثرب، وهنالك تمّ تصعيد الرابطة الإيمانيّة على حساب الرابطة الدمويّة القبليّة، وبدأ تنظيم الجماعة التي أخذت بالتماسك بعقد ميثاق الصحيفة الذي حدّد أسس العلاقة بين الجماعة المؤمنة وغيرها من الجماعات في قانون مشترك متوافق عليه، ليكون من نتيجة ذلك تحويل القرية يثرب إلى مدينةٍ يكون اسمها «المدينة»، لتكون المثال الأول والنموذجي لتطبيق الدين، والأساس لتمدين القرى التي حولها، وفي هذا السياق يبتكر الخطاب القرآني جملة مفاهيم جديدة ليدخلها إلى المعجم

---

(٢٨٠) «سورة الفتح،» الآيات ٢٥ ـ ٢٧.

(٢٨١) «سورة الجن،» الآية ١٨.

العربي، بينها مفهوم «المدينة» ذاته، ومفاهيم مثل «المنافقون»، و«الأعراب»، و«المهاجرين»، و«الأنصار»، و«المسجد».

وإذا كان تعريف الجماعة وتكوين هويّتها كجماعة دينيّة يبدو نظريّاً ومتصلاً بمفاهيم تجريديّة، فإنّ تكوين هويتها الاجتماعيّة والسياسيّة كان متّصلاً إلى حدٍّ كبير بالوقائع الأرضية متمثّلة في السيرة النبوية ومجريات أحداثها منذ ولادة فكرة الهجرة وحتّى الفتح.

القسم الثاني

النظريّة السياسيّة (هيكل الأمر)

تهتمّ النظريّة السياسيّة (Political Theory) بالمعرفة السياسيّة في مستواها الكلي، بحيث تتوسّط بين الفلسفة السياسيّة والعلوم السياسيّة، فهي «تُعنى بمعالجة الخصائص العامّة للظواهر السياسيّة»[1]، الأمر الذي يجعل النظرية السياسيّة موضوعاً يقع بين تقاطع العلوم الإنسانيّة[2]، وبالرغم من أن مصطلح النظريّة السياسيّة مصطلح حديث نسبيّاً[3] وغير محسوم مفهوميّاً[4]، إلا أنّ الاتجاه الحديث يميل إلى اعتبار النظريّة السياسيّة بوصفها موضوعاً متمايزاً في علوم السياسة[5]، فهي تقوم بدور «الأصل الجامع» للفروع؛ إذ تسعى إلى التجريد الذهني لعالم السياسة الواقعي في جملته، و«تجسِّر الفجوة القائمة بين طرق وجود العالم السياسي»[6]، حيث تتمركز وسط تشابك «العلاقات المعقّدة للسلطة»[7]؛ فهي تُعنى بدراسة تشكّل هياكل الأمر (Order's Structures) وتجريدها بحثاً

(١) محمد طه بدوي، النظرية السياسية: النظرية العامة للمعرفة السياسية (القاهرة: المكتب المصري، [د. ت.])، ص ١٣.

(٢) Michael Moran, Martin Rein and Robert E. Goodin, eds., *The Oxford Handbook of Public Policy*, Oxford Handbooks of Political Science (Oxford; New York: Oxford University Press, 2006), p. 6.

(٣) ظهر المصطلح في أواخر الأربعينيات، ولم تصبح النظرية السياسية موضوعاً مستقلاً ومتمايزاً بوضوح إلا في أواخر الثمانينيات من القرن المنصرم. حول تاريخ مصطلح النظرية السياسية، انظر: Andrew Vincent, ed., *Political Theory: Tradition and Diversity* (New York: Cambridge University Press, 1997), p. 2.

(٤) Moran, Rein and Goodin, eds., Ibid., p. 7; Walter John Raymond, *Dictionary of Politics: Selected American and Foreign Political and Legal Terms*, 7th ed. (Lawrenceville, VA: Brunswick Pub. Corp., 1992), p. 392, and

بدوي، النظرية السياسية: النظرية العامة للمعرفة السياسية، ص ٧.

(٥) علوم السياسة هي المعارف التي موضوعها السياسة، والعلوم السياسية مصطلح يقصد به تقليدياً الأقسام الأكاديمية المعروفة (العلاقات الدولية، نظم الحكم، تاريخ الفكر السياسي.. إلخ).

(٦) Vincent, ed., Ibid., p. 21.

(٧) المصدر نفسه، ص ٧.

عمّا يكمن خلفها ويشكّلها. وإذا كانت العلوم السياسيّة عموماً ذات نزوع معياري (Normative) تتناول ما يجب أن يكون، فإن النظريّة السياسيّة - كما يذهب معظم علمائها - هي وصفيّة (Descriptive) تدرس ما هو قائم[8]؛ من أجل «تنظير الحياة السياسيّة تنظيراً علميّاً عامّاً، أي الانتهاء عن طريق الملاحظة والتجربة إلى بناء ذهني (نظري)، يصبح بدوره، أداةً ذهنية لفهم تلك الحياة وتفسيرها»[9].

يشير مفهوم «هياكل الأمر» إلى البناء المؤسّسي للسلطة السياسيّة، وإذ يمثّل الأمر تجسيدات القوة/السلطة؛ فإنّ مفهوم هياكل الأمر يتجاوز بطبيعة الحال العالم الداخلي للسياسة في الجماعة، ليشمل العلاقات بين الجماعات السياسيّة، أي يغطّي هياكل الأمر في ما يُطلق عليه اليوم «العلاقات الدولية»، فالنظرية السياسيّة تُعنى «بخصائص القوة، أي السلطة، في البيئة الدوليّة»[10]، ولكنّها «تعالج العالمَيْن: الداخلي والخارجي، كنسق واحد وبخاصة واحدة مشتركة هي أنّه عالم الصراع من أجل القوة، السلطة»[11].

في إطار النظريّة السياسيّة - فضلاً عن هياكل الأمر - يتمّ تناول «الأمر» ذاته، فتبحث في مقومات السلطة السياسيّة الثلاثة: القوة، الشرعيّة، الخير العام؛ فالسلطة السياسيّة من حيث هي ظاهرة اجتماعية «تقوم في ضمائرنا كقوّة خيّرة، وهي لذلك شرعيّة؛ أي يقتضيها الخير العام. إنّ مجرّد القوّة الماديّة لا تعني السلطة السياسيّة، وإنّما الذي يجعل من القوّة سلطة سياسيّة هو تمثّلنا الجماعي لها؛ أي ربطها في ضمائرنا بالخير فتبدو لذلك شرعيّة»[12].

وفي السياق نفسه - أعني دراسة الأمر ذاته - فإن مقوّمات الفعل السياسي لدى البشر - والتي ترجع إلى علاقات أهمّها «علاقة الأمر والطاعة»، و«علاقة الصديق - العدو» - تمثّل جزءاً من موضوعات البحث في

(٨) يذهب بعض علماء النظرية السياسية إلى أن النظرية السياسية هي معيارية أيضاً، حول هذه النظرة المعيارية. انظر: المصدر نفسه، ص ١٤.

(٩) المصدر نفسه، ص ٤ و١٩، وبدوي، المصدر نفسه، ص ١١.

(١٠) بدوي، المصدر نفسه، ص ١٥.

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.

النظريّة السياسية، فـ«علاقة الأمر والطاعة هي التي تستدعي قيام المجتمع السياسي بظاهرته الاجتماعيّة (...) السلطة السياسية»[١٣]؛ فمقوّم «الأمر والطاعة» «هو الذي يستدعي النشاط السياسي للإنسان بصفة عامّة، بينما يستدعي المقوّم الثاني «علاقة العدوّ والصديق» نوعيّة معيّنة من هذا النشاط، هي نشاط المجتمعات فيما بينها»[١٤]. فالأوّل يميّز المجتمع السياسي، والثاني يميّز الوحدات السياسيّة (المجتمعات السياسيّة). وعلى هذا الأساس سيركّز هذا الفصل، إذاً، على دراسة هياكل الأمر كما تبدو من خلال الخطاب القرآني وما تقتضيه من استكشاف لمقومات الأمر، السلطة السياسيّة (القوّة، الشرعيّة، الخير العام) والفعل السياسي (علاقة الأمر والطاعة، علاقة العدوّ والصديق).

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤١.
(١٤) المصدر نفسه.

الفصل الثالث

في مواجهة النموذج القائم

في عالم الأمر ثمّة نوعان من الجماعات، إحداهما آمر والأخرى مأمورة بالضرورة، وتشكل كلتا الجماعتين معاً: جماعة الأمر، وجماعة الطاعة (الجماعة المأمورة) الجماعة السياسيّة. ويقوم هيكل الأمر بالتمييز بين الجماعتين وبين أسس انتقال أفراد إحدى الجماعتين إلى الأخرى، ويفسَر في الوقت ذاته مقوّمات سلطة الأمر السياسيّة التي تحظى بها جماعة دون أخرى في المجتمع السياسي. ومؤدّى ذلك أنّ تحليل هياكل الأمر يمرّ بالضرورة عبر الجماعة السياسيّة، ذلك أنّ تحديد ما فيه تكوُّن الجماعة السياسيّة، يشكّل أساساً لتشكيل جماعتي الأمر والطاعة ومقوّمات سلطة الأمر فيهما.

وواقع الأمر أنّ رؤية القرآن لعالم السياسة تستند إلى تصوّر العالم الذي أسّس لرؤية دينيّة للجماعات البشريّة، تمّ بموجبها إنشاء تصنيف اجتماعيّ دينيّ جديد كليّاً، وتستند المصطلحات السياسية إضافة إلى ذلك إلى مفاهيم جديدة في عالم الاجتماع، أيضاً تعيد تقسيم الجماعات الإنسانيّة وفق ثلاثة أنماط للروابط: الروابط الطبيعيّة (الدم، والعرق، واللغة) وروابط حضرية (قرية، مدينة، بادية)، وروابط الموقف (سياسي، اجتماعي (أخلاقي ومعاشي)، دينيّ)، وقد سعى الخطاب القرآني ـ وفقاً لهذا التصنيف ـ إلى إضعاف سلطة بعض هذه الروابط عبر تقوية روابط أخرى ورفع أهمّيتها، وتحطيم بعض الروابط الأخرى، مستثمِراً في ذلك مفاهيم كانت قائمة، وقام بإدماجها في منظومته التصوّريّة الجديدة، لينتج الخطاب أثره عبر وكلائه الاجتماعيين المؤمنين به.

وقد عكس اعتماد القرآن في بنيته التصوّريّة للجماعات السياسيّة، التي

أسست على مزيج من مفاهيم كانت قائمة وأخرى مشتقّة من تصوّره العامّ للعالم، مرونةً لم نشهدها في التقسيم العقدي، والذي كان قد شطر الناس إلى مؤمنين وكافرين، وبقي هذا الانقسام الحادّ أساس مفاهيم الجماعات الدينيّة التي ميّزها الخطاب القرآني، إذ لم يكن داخل الجماعة المؤمنة غير شكل واحد للإيمان، وكان «الكفر ملّة واحدة» متساوٍ في معناه بالنسبة إلى المؤمنين مع تعدد واختلاف جماعاته، والتقسيمات القرآنيّة كانت تقسيمات في الدرجة لا في النوع، وذلك بعد الانتماء لإحدى الجماعتين الكبيرتين: المؤمنين، الكافرين. غير أنّ هذا التقسيم العقدي، في واقع الأمر، يصف العلاقة بين الناس وربّ الناس (الله)، باعتباره الخالق أصل الوجود ومنزل الكتاب الكريم. أمّا التقسيم السياسي فهو يصف العلاقات بين الناس، وهي علاقات تستند إلى مرجعيّة قيميّة وأخلاقيّة وثيقة الصلة بالتوصيف الأوّل، بحيث إنّ مقتضى التقسيمات العقدية وفقاً للعلاقة الإيمانيّة بالله، ستؤدّي دوراً حاسماً في العلاقة بين الناس بعضهم ببعض، وبالتالي في توصيف الجماعات السياسيّة، غير أنّ هذا التوصيف سيكون أكثر مرونةً مقارنةً بالتقسيم العقدي.

يمكن أن نلحظ بوضوح في الخطاب القرآني، وجود نموذجَيْن للبُنى الاجتماعيّة السياسيّة التي تمثّل الوسط الذي يشتغل عليه الخطاب القرآني لتغييره، وخلق بنية سياسيّة جديدة في مواجهتهما معاً، تقطع معهما ولكنها مستولدة منهما في الوقت ذاته؛ بحيث يمكنها تمثّل معاييره وقيمه الأخلاقيّة. النموذج الأول هو نموذج **المُلك**، حيث تتمحور البنية السياسيّة كلّها حول هذا المفهوم، والنموذج الثاني هو نموذج **أولي الأمر**.

ـ النموذج الملكي

يرجع مفهوم «المُلك» لغويّاً إلى الدلالة على أقصى القوّة في استحكام الشيء[1]، ثم صُيِّر إلى «احتواء الشيء والقدرة على الاستبداد به»[2]، ومنه المُلك، الذي استعمل في القرآن بمعنى التصرّف «بالأمر والنهي

(١) انظر: أبو الحسين أحمد بن زكريا الرازي بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٢)، ج ٥، ص ٢٨١.

(٢) انظر: أبو الحسن بن إسماعيل بن سيده، **المخصص** (بولاق: المطبعة الأميرية، ١٣١٧؟/ ١٨٩٩م)، ج ٣، ص ١٣٧.

في الجمهور» من (الناس)[٣]، حيث يستند مفهوم «المُلْك» إلى مفهوم «النَّاس»، فالقرآن يربط بين الملك والناس، وليس بين الملك والقبيلة أو العشيرة أو القوم أو غير ذلك[٤]، ويقتضي مفهوم المُلْك أقصى الاستحكام في أمر الناس، وبما أنّ مفهوم الناس يشير إلى مطلق التجمّعات البشريّة بما يجمعهم من رابط التجمّع والاستئناس[٥]، فإنّ الملك بهذا المعنى متجاوز لمفهوم الرابطة العصبية المستندة إلى قرابة الدم، إلى رابطة القوّة واستملاك الأمر، وإن لم يكن للعالم جغرافيّة سياسيّة قارّة؛ فإنّ حدود المُلك الجغرافيّة هي حدود غير ثابتة؛ لأنّها مستندة إلى مفهوم القوة والاستحكام بشأن الناس[٦]، حيث تمتدّ الحدود إلى حدود القدرة على بسط السيطرة والتحكّم القوي بجماعات الناس الذين تصل إليهم؛ فالجغرافيا الملكيّة هي جغرافيا غير مستقرة، وقائمة على التنازع والصراع على الاستحواذ والتحكّم.

غير أنّ المُلك يُتَوَسّل إليه بعصبيّة الـ«قوم»[٧]، حيث يكون مفهوم القوم متلبّساً ومطابقاً لجماعة القرابة الدمويّة الممتدّة، التي قد تتجاوز مفهوم القبيلة إلى ما فوقها، فقد سرد القرآن خطاب فرعون لـ«قومه» ونسب إليهم المُلك: ﴿يَا قَوْمِ لَكُمُ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الأَرْضِ فَمَن يَنصُرُنَا مِن بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾[٨]. وهكذا يكون القوم هم أولي البأس والقوة في المُلك، فهم عماد

---

(٣) انظر: محمد أحمد خلف الله، مفاهيم قرآنية، عالم المعرفة؛ ٧٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤)، ص ١٩.

(٤) إذ لا يصح أن يقال مَلِكُ القوم! ولا ملك العشيرة ولا ملك القبيلة. انظر هذا الربط بين الملك والناس في الآيات الآتية: ﴿أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ الْمُلْكِ فَإِذاً لَّا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيراً. أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُم مُّلْكاً عَظِيماً﴾ [النساء: ٥٣ ـ ٥٤]. ﴿مَلِكِ النَّاسِ﴾ [الناس: ٢]. وقد نسب المُلك للقوم، لكن ليس على القوم، في آيات أخرى، كما سيأتي بعد قليل.

(٥) حول مفهوم الناس، انظر الفصل الأول من هذه الدراسة.

(٦) علاقة الملك بالقوة والإخضاع تشير إليه الآية: ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ [النمل: ٣٤].

(٧) مفهوم القوم يدل على الجماعة التي تقوم بها حياة المرء ومعاشه. وأصله اللغوي مستمد من القيام، وهو يدل على النهوض والاستمرار. انظر دلالة المفهوم في استعمال القرآن في الفصل الأول.

(٨) «سورة غافر»، الآية ٢٩. وانظر الآيات المتعلقة بـ«طالوت»: فلم يكن ملكاً خاصاً، ولكنه كان ملكاً عليهم وعلى الناس، فطالوت بُعث لبني إسرائيل من أجل القتال في سبيل الله: ﴿أَلَمْ تَرَ =

المُلك، غير أنّ هذا النمط الملكي، المستند أصلاً إلى مفهوم القوّة والإخضاع، سيميّز بين مالكي القوة ومديريها، وبين الخاضعين لها والمستضعفين فيها. فمفهوم الجماعة الممثّلة للأمر معبَّر عنها في الخطاب القرآني بـ«الملأ»، فهم نبلاء القوم (أشرافهم) وأعوان الملك[9]، وأصحاب المصالح والنفوذ في المملكة، وهم بذلك أصحاب الرأي والفتوى[10] للملك كلّما احتاج إلى ذلك. وبالرغم من أنّه لا توجد إشارة تدلّ على بنية جماعة الملأ، إلاّ أنّ الدلالة السياقيّة التاريخيّة تشير إلى أنّ قادة الجند ورؤساء الكهّان هم جزءٌ أساسٌ من هذه الجماعة[11].

= إِلَى الْمَلَإِ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ مِن بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُواْ لِنَبِيٍّ لَّهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكاً نُّقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلاَّ تُقَاتِلُواْ قَالُواْ وَمَا لَنَا أَلاَّ نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَارِنَا وَأَبْنَآئِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْاْ إِلاَّ قَلِيلاً مِّنْهُمْ وَاللّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ. وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكاً قَالُوَاْ أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٤٦ ـ ٢٤٧]. فمن الواضح أن مُلك طالوت مستند إلى قومه بني إسرائيل، لكنه أيضاً كان للناس، فقد كان أساساً للقتال في سبيل الله، ودعوة الناس إلى الله.

(٩) يميل معظم العلماء إلى أن أصل كلمة «الملأ» من المِلْء، وهو شغل الحيز بشيء، وعلى هذا فقد ذهبوا إلى أن معنى «الملأ» لغةً هو «الذين يملأون العيون جمالاً والقلوب هيبة»، أو «مُلِئوا كرماً»، وهم «الأشراف» من كل قوم. وبالرغم من ذلك فإننا نميل إلى أن الملأ مشتق من الممالأة، وهي المعاونة، وقد أشار إلى هذا المعنى الزمخشري. ورأى الأصفهاني أنه في استعمال القرآن هم «جماعة يجتمعون على رأي، فيملؤون العيون رواء ومنظراً، والنفوس بهاء وجلالاً»، وهو متأثر بشدة باللغويين. وكذلك ذهب المصطفوي إلى أنهم في القرآن هم الجماعة الممتلئون وجاهة وشرفاً. انظر: أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، **الفروق اللغوية**، حققه وعلّق عليه محمد إبراهيم سليم (القاهرة: دار العلم والثقافة، ١٩٩٨)، ص ٢٨٠؛ أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، **أسرار البلاغة**، تحقيق محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ج ٢، ص ٢٢٣؛ أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، ط ٢ (دمشق: دار القلم، ١٩٩٧)، ص ٧٧٦؛ ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٥، ص ٢٧٧؛ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرّم بن منظور، **لسان العرب**، تحقيق عبد الله علي الكبير [وآخرون] (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، مج ٦، ج ٤٧، ص ٤٢٥٢، وحسن المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ط ٢ (قم: مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، بالاشتراك مع دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩)، ص ١٦٩.

(١٠) الفتوى في استعمال القرآن، كما يرى الراغب الأصفهاني، هي «الجواب عما يشكل من الأحكام». انظر: الراغب الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٦٢٥.

(١١) حول مفهوم «الملأ»، قارن بـ: عبد الرحمن عمر اسبينداري، **الطغيان السياسي وسبل تغييره من المنظور القرآني** (كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ٢٠٠٥)، ص ١٠٣.

في هيكل الجماعة السياسيّة الملكيّة يتربّع على رأس هرم السلطة وفي مركزها «المَلِك»، الذي له الأمر والنهي كما يشاء هو ويرى؛ أي ما يطلق عليه القرآن «دين الملك»[12]. لا شكَّ في أن ثمة التباساً سيحصل لمحتل المركز (المَلِك) بين الشعور بالامتياز الاجتماعي وبين التقديس، فمن طبيعة السلطة «أنها تحافظ على هرميَّة معيّنة، وتعمل على إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعيّة التي تولّد الهيمنات والتبعيَّات. هذا التفاوت واللاَّ تساوق في العلاقات الاجتماعيّة يولّد قداسة كامنة، حاضرة دوماً داخل السلطة. فالفرد بمجرّد أن يمارس سلطة على الآخرين فإنّه يشعر بسموٌ ذاته، وأنّ إرادته تعلو على إرادة الخاضعين (...) ممارسة السلطة توجد لدى الحكام شعوراً بالسموّ، وحتى لو كان الحاكم فرداً عاديّاً من أفراد الشَّعب، فإنه بعد ممارسة السلطة يتولّد لديه إحساس بأنّه مختلف عن أمثاله من أفراد الشعب، وأنّه يتمتع بإرادة من طبيعة سامية (...) وهو الذي يولّد فعليّاً الإيمان بقداسة السلطة وحتّى قداسة من يمارسونها»[13]، وهكذا يميل بعض الملوك إلى الاعتقاد بمشاركة سلطتهم صفات من صُلب الدين، مثل الفوقيّة والقدسيّة، وهذا الاعتقاد يرشّح الملوك لادّعاء المرتبة الدينيّة الخاصة[14]، أو حتّى الألوهية (نموذج فرعون)[15]، حيث تصبح أو تسعى الإرادة الملكيّة إلى محاولة التطابق معها في الحالتين امتثالاً للإرادة الإلهية! وتنقلب الطاعة السياسيّة بالقوة الخارجيّة إلى طاعة مضاعفة: خارجيّة بالخضوع للقوة الماديّة المحقّقة، وداخليّة بالإيمان بقداسة الملك ووضاعة المملوكين.

---

(١٢) انظر الآية: ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [يوسف: ٧٦]. وقد عبر عنه بلسان فرعون: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ [غافر: ٢٩].

(١٣) عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو: المعرفة والسلطة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٤)، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(١٤) انظر الآية: ﴿أَلا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء مَا نَعْبُدُهُمْ إِلا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ [الزمر: ٣].

(١٥) ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى﴾ [النازعات: ٢٤]. وانظر أيضاً قصة إبراهيم، الآية: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رِبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

هكذا يتّخذ هيكل الأمر في النموذج الملكي شكلاً هرميّاً ذا مركزيّة مطلقة، قاعدته الناس، وقمّته المَلِكُ:

الشكل الرقم (٣-١)
هرم السلطة في النموذج الملكي كما يبدو في القرآن



ـ نموذج «أولو الأمر»

هو نموذج بسيط للغاية، وأقرب إلى أن يكون نموذج بدائي للمجتمع السياسي؛ إذ يعتمد هذا النموذج على مفهوم «**القوم**» (والذي سيتطابق في كثير من الأحيان، بدلالة الإحالة الإشارية للخطاب القرآني، مع «**القبيلة**»)، والقوم هنا في هذا النموذج ما هو إلا مجموعة أقوام صغيرة، وكما أسلفنا فإنّ مفهوم القوم يعتمد على التجمّع البشري الذي تقوم به الحياة وتستمر، ولعلّ أدنى درجة من مفهوم القوم ينطبق على «**العشيرة**»، وهي الجماعة التي يعاشرها ويخالطها الفرد[١٦]، و«**الفصيلة**» التي تمثل الجماعة المتمايزة عن غيرها[١٧]،

(١٦) انظر مفهوم «العشيرة» في: المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج ٨، ص ١٦٦ ـ ١٦٧. انظر: أيضاً: «سورة التوبة،» الآية ٣٤؛ «سورة الحج،» الآية ١٣؛ «سورة الشعراء،» الآية ٢١٤، و«سورة المجادلة،» الآية ٢٢.

(١٧) إذ يرجع الأصل الدلالي اللغوي لمفردة الفصيلة إلى الفصل، وهو التمايز، ومنه سمي كل عضو في الجسد فصيلة، لأنه متمايز ومنفصل عن غيره. انظر بشكل خاص رأي ثعلب في: ابن منظور، **لسان العرب**، مج ٥، ج ٣٨، ص ٢٤٢٢.

والتي يجد الفرد فيها مأواه وحمايته[18]، وهي القرابة الدمويّة الممتدّة غير أنّها دون **القبيلة**[19].

في الطبقة الثانية في الهرم السياسي مباشرة ثَمّة «**أولو الأمر**»[20]، وهو مفهوم مركّب يدلّ على أصحاب القرار في كلّ القوم وهم «**السادات**» و«**الكبراء**»[21]، ذلك أنّ الأمر هنا هو الأمر العام المتعلّق بشأن الجماعة، كما يدلّ على ذلك استعمال الخطاب القرآني[22]، وكذلك فإنّ هذا مفهوم يدلّ على التعدّد في صانعي القرار العام بشأن جماعة القوم.

هكذا تبدو بنية أولي الأمر بنية بسيطة للغاية، وذات سلطة غير منظّمة، تعتمد الجماعة السياسية المصغّرة (القوم)، والسلطة غير المنظّمة حيث تسود قرارات وليس قراراً واحداً:

---

(١٨) انظر الآية: ﴿وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ﴾ [المعارج: ١٣].

(١٩) ذلك أنه ليس أوسع من مفهوم القبيلة إلا الشعب، وهو ـ وفي سياق الاستعمال القرآني ـ الجماعة البشرية التي تنتمي إلى عرق بشري ما، ذلك أنها أساس تشعُّب البشر وتنوعهم. ثم الناس. انظر الآية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]. وأيضاً هذا رأي ثعلب من اللغويين في مفهوم الفصيلة، انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مج ٥، ج ٣٨، ص ٢٤٢٢.

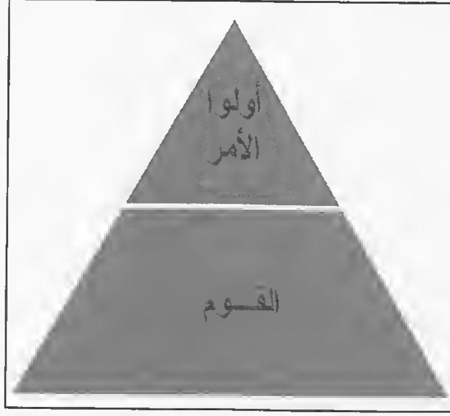
ويذهب رضوان السيد إلى أن مفهوم «الشعب» ينطبق على الحضريين الذين لا ينتسبون إلى القبائل. انظر: رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي** (بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٤)، ص ٢٦ ـ ٣١.

(٢٠) ذهب المفسرون في معنى «أولي الأمر» مذاهب عدة، ورجح الطبري أنهم «الأمراء والولاة». وقد نقل عن أبي هريرة «في قوله [تعالى] ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾، قال: «هم الأمراء»، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠)، ج ٨، ص ٤٩٦، ص ٥٠٢.

(٢١) وهم ما تذكره الآية: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلا﴾ [الأحزاب: ٦٧].

(٢٢) انظر: «سورة النساء،» الآيتان ٥٩ و٨٣.

الشكل الرقم (٣-٢)
هرم السلطة في نموذج «أولي الأمر» كما يبدو في القرآن



انطلاقاً من هاتين البنيتين للمجتمع السياسي يستولد الخطاب القرآني بنية جديدة تجمع بعض عناصر البنيتين، بعد أن يعيد دمجها في إطار منظومتها المفاهيميّة الواسعة، فللمفاهيم العقديّة القرآنيّة الكبرى في هذا السياق مغزاها السياسي البالغ التأثير في التشكيل الجديد.

أولاً: رب واحد متعالٍ وبشر متساوون (مساواة المجتمع السياسي)

كما سبق ونوّهنا في الفصل الأول؛ المفهوم المركزي في الخطاب القرآني هو التوحيد ممثَّلاً في الكلمة المفتاحيّة «الله»، الكلمة الأكثر تواتراً في القرآن، حيث تدور في فلكها كل المفاهيم التي تشكّل الخطاب الأساس والخطابات الفرعيّة، فتأثيرات هذا المفهوم عميقة إلى درجة أنّه يهيمن على كلّ المفاهيم المفتاحيّة للخطاب القرآني، ويمارس تأثيراً مستمرّاً وواسعاً عليها[٢٣]. وإذا كان هذا التأثير يطال المنظومة المفهوميّة للقرآن في الخطابات الفرعيّة وبنيتها المفهوميّة النظريّة، فإنّه بالنسبة إلى الخطاب السياسي يحظى

(٢٣) انظر: توشيهيكو إيزوتسو، **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة وتقديم هلال محمد الجهاد، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، ص ١٥٧.

بالأثر الأظهر والأعمق ربما بين الخطابات القرآنيّة الفرعيّة الأخرى، فنتائجه على مستوى البناء المفهومي والتداولي تكاد تفوق التصوّر. «وأيّاً ما يكن وجه الفكر القرآني الذي يرغب المرء في دراسته، فإنّ من الضروري أن يكون لديه منذ لحظة الشروع فكرة واضحة عن كيفية انبناء هذا المفهوم دلاليّاً»[24]، فكيف إذا كان الأمر يتعلّق بخطاب يتّصل جوهرياً به؟ لا شك في أنّ ذلك سيجعل الأمر أكثر إلحاحاً.

إلاّ أنّ الأصل اللغوي لكلمة «الله» ـ على مذهب من يرى أنّه مشتق[25] ـ إمّا أن يُحال إلى مادة «**أله**» التي تعني «عَبَدَ»، على أساس أن أصلها «إله، فحذفت همزته، وأدخل عليها الألف واللام، فخصّ بالباري تعالى. وإله جعلوه اسماً لكل معبود لهم ... فالإله على هذا هو المعبود»[26]. أي إن اسم «الله» قد تحول من اسم جنس للمعبود عامّة، غير مختص بإله بعينه، فهو «إله»، اسم مفعول من أله، إلى اسم علم انحصرت فيه العبوديّة المعهودة من دون غيره، وذلك بإدخال الألف واللام العهديّة عليه، فأصبح «الإله»، ثمّ حذفت الهمزة منه[27]. أو تُحال إلى «**أَلِهَ**»، «أي: تحيَّرَ (...) وذلك أنّ العبد إذا تفكّر في صفاته تحيّر فيها»[28]، أو يُحال إلى «**وله**»، حيث «أبدل من الواو همزة، وتسميته بذلك لكون كل مخلوق والهاً نحوه؛ إما بالتسخير فقط، كالجمادات والحيوانات؛ وإما بالتسخير والإرادة معاً، كبعض الناس»[29].

ومن يذهب من العلماء إلى أن كلمة «الله» غير مشتقة يرى أنّها اسم مُرتَجَل وقع هكذا من دون أصل، وأصبح هو أصلاً يُشتَقُّ منه، أو يرى أنّها معرّبة عن العبرانيّة أو السريانيّة[30]، وإذا لم يكن بالإمكان الحسم في

---

(24) المصدر نفسه.

(25) فقد اختلف العلماء فيما إذا كان لفظ الجلالة «الله» مشتق أو غير مشتق. انظر: الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٨١، وعبد الله صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية** (منوبة، تونس: جامعة منوبة، ٢٠٠١)، ص ٩٥.

(26) الراغب الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٨١.

(27) قارن بـ: صولة، المصدر نفسه، ص ٩٦.

(28) الراغب الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٨١.

(29) المصدر نفسه.

(30) صولة، المصدر نفسه، ص ٩٦.

المسألة؛ فـ«كلّ ما ذكر في اشتقاقه وتصريفه ما هو إلاّ تعسف وتكلّف»[٣١]، وما دون ذلك ضروب من التخمين لا يمكن الجزم بشيء منها، على أنّ الأهمّ في هذا المفهوم ليس المعنى المُعجَمي، وإنّما المعنى المفهومي كما هو متداوَل في الخطاب القرآني، والذي يشكّل الجزء الجوهري في رؤية العالم في مستواها الأعلى.

إنّه لمن المؤكّد أنّ استعمال اسم «الله» ليس خصوصيّة في الخطاب القرآني، فالاسم موجود ومتداول على نحو واسع في الجاهليّة قبل نزول القرآن، وهذا التداوُل للاسم ومعناه سمح بشكل حاسم بإيجاد أساسٍ مشترَكٍ للتفاهم بين المؤمنين وخصومِهم، ولو لم يكن الأمر كذلك لما كانت هنالك فاعليّة ذات معنى في هذا الشأن، وذلك فيما لو أخذنا بعين الاعتبار النقاش والجدل الدائر في الثقافة العربيّة إبّان نزول القرآن حول مفهوم الله[٣٢]، والذي سجّل القرآن محاوره الأساسيّة. ومن الواضح، ومن منظور قرآني، أنّ مفهوم «الله» ليس إرثاً كتابيّاً (مسيحيّاً أو يهوديّاً)[٣٣]، بل إرثاً إبراهيميّاً عمّر

---

(٣١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق محمد عثمان الخشت، من روائع حجة الإسلام أبي حامد الغزالي (القاهرة: مكتبة القرآن، ١٩٨٥)، ص ١٠٢.

(٣٢) انظر: إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص ١٥٩.

(٣٣) يذهب إيزوتسو إلى أن ظاهرة التوحيد الحنيفية والتصور الجاهلي لمفهوم «الله» في الجزيرة العربية مرجعه تأثير الديانتين اليهودية والمسيحية. ومن الواضح أن وجهة نظر إيزوتسو تغفل علاقة المفهوم التوحيدي العربي مع الدعوة الإبراهيمية، التي بقي تأثيرها عميقاً إلى فترة ليست بعيدة جداً من البعثة. ويفسر الكلبي هذا الانتقال من التوحيد الإبراهيمي إلى الوثنية بالقول إن «إسماعيل ابن إبراهيم لما سكن مكة وولد له بها أولاد كثير حتى ملأوا مكة ونفوا من كان بها من العماليق، ضاقت عليهم مكة ووقعت بينهم الحروب والعداوات وأخرج بعضهم بعضاً، فتفسحوا في البلاد والتماس المعاش. وكان الذي سلخ بهم إلى عبادة الأوثان والحجارة أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن إلا احتمل معه حجراً من حجارة الحرم، تعظيماً للحرم وصبابةً بمكة. فحيثما حلوا، وضعوه وطافوا به كطوافهم بالكعبة، تيمناً منهم بها وصبابةً بالحرم وحباً له. وهم بعد يعظمون الكعبة ومكة، ويحجون ويعتمرون، على إرث إبراهيم وإسماعيل.

ثم سلخ ذلك بهم إلى أن عبدوا ما استحبوا، ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل غيره. فعبدوا الأوثان، وصاروا إلى ما كانت عليه الأمم من قبلهم. وانتجثوا ما كان يعبد قوم نوح منها، على إرث ما بقي فيهم من ذكرها. وفيهم على ذلك بقايا من عهد إبراهيم وإسماعيل يتنسكون بها: من تعظيم البيت، والطواف به، والحج، والعمرة، والوقوف على عرفة ومزدلفة، وإهداء البُدن، والإهلال بالحج والعمرة ـ مع إدخالهم فيه ما ليس منه. فكانت نزار تقول إذا ما أهلّت: لبيك اللهم! لبيك! لبيك! لا شريك لك! ـ إلا شريك هو لك! تملكه وما ملك! ويوحدونه =

طويلاً في جزيرة العرب، وفي مكّة على نحو خاص، غير أنه طرأ عليه التبديل والتحوير مع تطاول الأزمان، بل إنّ الارتباط بالدعوة الإبراهيميّة المائلة بوجود الكعبة ذاتها جعلت الدعوة الجديدة إلى العودة إلى التوحيد الإبراهيمي ذات معنى بالنسبة إلى العرب الجاهليين: ﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُواْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[٣٤].

على أنّ التصوّر الجاهلي لـ«الله»، كما يمكن ملاحظته في الخطاب القرآني، ما يزال يحتفظ بجزء واسع من المفهوم الإبراهيمي[٣٥]، فالجاهليون يؤمنون بأن الله هو الخالق للعالم[٣٦]، وهو المُتحكّم في شؤونه والمانِح الحياةَ للخلق[٣٧]، وهو «ربّ الكعبة»[٣٨]، إلاّ أنّ هذا التصوّر لله حوَّره وزوَّره بالإشراك؛ إذ دخل العرب الاعتقاد بأن الأصنام «شفعاء»[٣٩] لـ«تقرِّبهم من الله زُلفى»[٤٠]، وقد بدا هذا الإشراك المتناقض مرتبِكاً وهشّاً؛ ذلك أنّ الإقرار بإله

= بالتلبية، ويدخلون معه آلهتم ويجعلون ملكها بيده. (...). وكانت تلبية عك، إذا خرجوا حجاجاً، قدموا أمامهم غلامين أسودين من غلمانهم، فكانا امام ركبهم. فيقولان: نحن غرابا عك! فتقول عك من بعدهما: «عك إليك عانيه، عبادك اليمانيه، كيما نحج الثانية»! وكانت ربيعة إذا حجت فقضت المناسك ووقفت في المواقف، نفرت في النفر الأول ولم تقم إلى آخر التشريق.

فكان أول من غير دين إسماعيل (ﷺ)، فنصب الأوثان وسيّب السائبة، ووصل الوصيلة وبحر البحيرة وحمى الحامية عمرو بن ربيعة، وهو لحيّ بن حارثة ابن عمرو بن عامر الأزدي، وهو أبو خزاعة. وكانت أم عمرو بن لحى فهيرة بنت عمرو بن الحارث. ويقال قمعة بنت مضاض الجرهمي. وكان الحارث هو الذي يلي أمر الكعبة. فلما بلغ عمرو بن لحيّ، نازعه في الولاية وقاتل جرهما بني إسماعيل. فظفر بهم وأجلاهم عن الكعبة. ونفاهم من بلاد مكة، وتولى حجابة البيت بعدهم. ثم إنه مرض مرضاً شديداً، فقيل له: إن بالبلقاء من الشام حمةً، إن أتيتها برأت. فأتاها، فاستحم بها، فبرأ. ووجد أهلها يعبدون الأصنام، فقال: ما هذه؟ فقالوا نستسقي بها المطر ونستنصر بها على العدو. فسألهم أن يعطوه منها، ففعلوا فقدم بها مكة ونصبها حول الكعبة». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٠، ١٦٤، و١٧٢ ـ ١٨١، وأبو المنذر هشام بن محمد الكلبي، **كتاب الأصنام**، تحقيق أحمد زكي باشا، ط ٣ (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٩٥)، ص ٦ ـ ١٠.

(٣٤) «سورة آل عمران،» الآية ٩٥.

(٣٥) انظر عناصر الإيمان العربي الوثني بـ«الله» قبل البعثة النبوية ومدلولاتها، في: إيزوتسو، المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٣٦) انظر مثلاً: «سورة العنكبوت،» الآية ٦١؛ «سورة لقمان،» الآية ٢٥؛ «سورة الزمر،» الآية ٣٨، و«سورة الزخرف،» الآيتان ٩ و٨٧.

(٣٧) انظر مثلاً: «سورة العنكبوت،» الآية ٦٣.

(٣٨) انظر مثلاً: «سورة قريش،» الآية ٣.

(٣٩) انظر: «سورة يونس،» الآية ١٨.

(٤٠) انظر: «سورة الزمر،» الآية ٣.

واحد خالق العالم، والجمع بين هذا الاعتقاد و«الشرك» به هو في الواقع نوع من المفارقة (Irony)، التي طالما استعملها القرآن لإيقاع أثرٍ أكبر في متلقّيه(٤١).

١ ـ التوحيد السياسي

مفهوم الله، الإله الخالق الواحد الأحد، الذي لم يلد ولم يولد، ورب العالمين مالك الملك لا شريك له في ملكه وحكمه أبداً، يمثّل رؤية كونيّة شاملة، سيكون لها انعكاساتها في تأسيس المنظومات الأخلاقيّة والفلسفيّة والعلميّة والاجتماعيّة أيضاً، وبقدر ما يبدو مفهوم الله واضحاً وبسيطاً في الإسلام، بقدر ما يخلّف تأثيرات عميقة في معتَنقيه، غير أنّ المفهوم ليس فقط وصفاً للذات الإلهيّة العليّة (الله)، وإنما هو ما يقتضيه من التوحيد وإرجاع كل شيء إلى علّة واحدة أولى منها انبثق الوجود، إنه ليس «مجرّد نفي للشريك أو الولد أو المثيل، أو تعريف عددي لله، بل هي دعوة لجعل الواحد هو العامل المحرّك في حياة الفرد والمجتمع»(٤٢)، إن «أسماء الله الحسنى»(٤٣) ليست مجرد أوصاف وأسماء تبجيلية، إنّها أكثر من ذلك بكثير، فهي تؤدّي دور الشارح لمفهوم الوحدانيّة وتوضيح أبعاده الأساسيّة الكونيّة الكبرى(٤٤).

---

(٤١) انظر مثلاً: «سورة الأنعام،» الآية ١٠٠؛ «سورة الرعد،» الآيتان ١٦ و٣٦؛ «سورة النحل،» الآيات ١٧ و٥٣ ـ ٥٤؛ «سورة يونس،» الآية ٣٥، و«سورة الصّافات،» الآيات ١٤٩ ـ ١٥٥.

(٤٢) عبد الرحمن حللي، «دعوة الرسل بين الخصوصية والتكامل في القرآن الكريم،» (أطروحة دكتوراه، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين، تونس، ٢٠٠٣)، ص ١٤٨.

(٤٣) حول تعبير «الأسماء الحسنى» وعلاقته بالتوحيد انظر: «سورة الأعراف،» الآية ١٨٠؛ «سورة الإسراء،» الآية ١١٠؛ «سورة طه،» الآية ٨، و«سورة الحشر،» الآية ٢٤.

وقد ورد في الحديث الشريف عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أن رسول الله (ﷺ) قال: «إن لله تسعاً وتسعين اسماً، مائة إلا واحد، من أحصاها دخل الجنة» (البخاري ومسلم). وقد ذهب العديد من العلماء إلى أن أسماء الله الحسنى ليست فقط ٩٩ اسماً، وأن إحصاءها يخرج عن الحصر؛ لأنها تدل على صفات الله جلاله، و«جلال الله لا يتناهى» لأنه التوحيد في مداها الأقصى والشامل لكل ما يقع في معنى الوجود والممكن، انظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله (ﷺ) وأيامه**، تحقيق وضبط وترقيم محب الدين الخطيب [وآخرون] (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٨٠)، ج ٤، ص ٣٨٢، رقم ٧٣٩٢؛ أبو الحسين مسلم ابن الحجاج، **الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم**، ج ٤، ص ٢٠٦٢، رقم ٢٦٧٧؛ الغزالي، **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، ص ٢٦٢، وسعيد حوى، **الله جل جلاله**، ط ٢ (القاهرة: دار السلام، ١٩٩٠)، ص ١٣١.

(٤٤) يذهب بعض الباحثين إلى أن ثمة سبعة أنواع لأسماء الله الحسنى تبعاً لموضوعها، غير =

إن الطفرة التي يحدِثُها هذا المفهوم لا تكمن في إدراك وجود الإله نفسه، فقد كانت هذه الفكرة قائمة في جميع الأديان، ومفهوم الله كان كثير من أبعاده قائماً في الثقافة الجاهليّة العربيّة، كما لا تكمن هذه الطفرة في اكتشاف مفاهيم الروح والأبديّة وغيرها ممّا كان شائعاً في الديانات الأسطوريّة القديمة اليونانيّة والسومريّة، ولا في تغيير الطقوس والمظاهر الاحتفالية للعبادة، ولا حتّى في معنى الإيمان ذاته، إنّها تكمن في أنّها «ثورة في الوعي الديني ذاته (...) هو تحرير فكرة الألوهية من الملك والسلطة الملكيّة أو سلطة الدولة. وبمعنى آخر: إرجاع المَلِك إلى حجمه الطبيعي كإنسان، والارتفاع بفكرة القداسة والألوهيّة نحو مراتب عليا (...) فوق الملوك والسلطات»[45]. إنّ مفهوم الله المفارق لم يولد إلا في الأديان السماوية في وقت بقي فيه الوعي الديني التقليدي كونانياً «لا يرى في فكرة الألوهة إلا التجسيد لقوى الطبيعة أو تمثيلاً لها، الشرك، والمَلك كجزء من هذه القوى الطبيعيّة الكونيّة ورمز لانسجام واتساق العالم»[46]. أما مفهوم الله التوحيدي فهو لا يتوقّف عند حدود وصفه ربّاً مفارقاً للكون ومتميّزاً عن الطبيعة والإنسان الذي هو جزء منها، إنّه أكثر من ذلك إله حي، ومنبع الحياة والقوة، وبما هو كذلك فهو الذي يتحكّم بالوجود كلّه، بما في ذلك الذين يخضِعُون لسلطتهم هذا الوجود، وبهذا المعنى فإنّ الملك لم يعد هو مرتكَز الانسجام والنظام العام، نظام العالم، ولكنّه أصبح بشراً كغيره من البشر، يفتقر إلى الوجود بذاته، وإلى القدرة الخاصة، فالقدرة الإلهية أضحت «منبع لكل نظام ومعرفة وسلطان، وبذلك حرمت سلطان الأرض والملكيّة نفسها من كلّ صفات القداسة ومقوّماتها»[47].

وسيؤدّي مفهوم التوحيد هذا إلى نزعة السحرية والأسرار عن العالم أيضاً، فالله هو صانع الكون، والكلّ خاضع إلى سلطته وحده، وهي سلطة

= أن جميعها تنهض بمهمة التعزيز لمفهوم التوحيد عبر التنزيه عن النقص والشريك. انظر التصنيف ودلالته في: عيسى بن عبد الله السعدي، **دلالة أسماء الله الحسنى على التنزيه**، سلسلة دعوة الحق؛ ٢٠٥ (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ٢٠٠٤)، ص ٣ ـ ٤.

(٤٥) برهان غليون، **نقد السياسة: الدين والدولة**، ط ٢ (عمّان: المؤسسة العربية للدراسات للنشر، ١٩٩٣)، ص ٢٦.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٤٧) المصدر نفسه.

ليست جزءاً من التاريخ، بل هي التاريخ كلُّه، الأمر الذي حوّل الطبيعة إلى مستوى الموضوع لا مستوى القداسة المكتنز بالأسرار والسحر، الشرك، وبهذا فتح الباب أمام إمكانيّة تحرير العقل الإنساني وتطوّر البحث العقلي والعلمي، ومُكّن الإنسان من إدراك ذاته ككائن مستقل فرد قائم بذاته، وفي الوقت ذاته قابل للاتصال بما هو أعلى، بمصدر وجوده، الأمر الذي أسّس لمفهوم المبدأ والمثال الأعلى والفضيلة، على اعتبار الله «المثل الأعلى»[48] للكمال المنزَّه عن النقائص.

هكذا يحوّل التوحيد المطلق «العبودية لله إلى وسيلة لإلغاء العبوديّة للملك، إلهاً كان أم أباً»[49] كأبرز انعكاسات للمساواة المطلقة بين البشر من حيث وجودهم وحقوقهم الوجوديّة، التي يفرضها مفهوم «الله» التوحيدي، وهو انعكاس سياسي واجتماعي خالص، وليس هنالك أكثر من عبارة «الله أكبر» تعبيراً عن هذه الروح الكامنة في الرسالة التوحيديّة الإلهيّة التي يحملها الخطاب القرآني، وهي العبارة التي تمثّل مفتاح اتصال المؤمن بربّه في صلاته، وتنتهي بها، والتي ستكون شعار المسلمين منذ البداية في الحرب والسلم، والتمرّد على الحاكم الظالم والظالمين؛ «فهي تعني ببساطة، أنه لا سلطة يمكن أن ترتفع على سلطة الله، ولا سلطان حقيقي لأحد على أحد، ولا اعتراف بسلطة إلا لله، ولا عبوديّة لغير الله، وهذا يعني باختصار نزع الشرعيّة نهائياً عن أية سلطة، بما في ذلك السلطة الدينيّة»[50].

٢ ـ تفكيك الهياكل القديمة

إنّ مفهوم الإله ذاته يتضمّن مفهوم السلطة على نحو جوهري، فالأُلوهيّة تتضمّن معنى القوّة والقدرة، أي السلطة، وهي التي تمنح الإله حقّ الطاعة[51]، حتّى في معناها الوثني، لكن في الإطار الوثني هي سلطة مفتّتة وسحريّة ولا

(٤٨) ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧]. انظر أيضاً: «سورة النحل،» الآية ٦٠.

(٤٩) غليون، المصدر نفسه، ص ٣١.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٥١) حول علاقة السلطة بمفهوم الإله، انظر: أبو الأعلى المودودي، **المصطلحات الأربعة في القرآن: الإله، الرب، العبادة، الدين**، ترجمة محمد كاظم سباق، ط ٥ (الكويت: دار القلم، ١٩٧١)، ص ٢٣.

عقلانية، أما في المفهوم التوحيدي فإنّها سلطة مركّزة ومطلقة لا تفتقر إلى غيرها، وحكيمة إلى أقصى الحدود، إلاّ أنّها بهذا التماسك والتمركز تقوم بتفتيت السلطات الأخرى وتحيلها إليه، وسيكون نموذج السلطة الملكيّة بأشكالها المتعدّدة والطبقيّة القبليّة موضوع مواجهة في الخطاب القرآني حيث ستعمل هذه المواجهة على تفكيك نموذج الملكي ونموذج أولي الأمر، وستؤدّي إلى إيجاد شروط جديدة لبناء هياكل الأمر. ويقوم الخطاب القرآني بذلك عبر مفاهيم عديدة، غير أن ثمّة مفاهيم ثلاثة رئيسة تتّصل بموضوع التوحيد في الخطاب القرآني تحيل إلى المجال السياسي على نحو مباشر، وهي: **أرباب**، **الشرك**، **الملك**، استندت إليها حركة التفكيك هذه.

لقد سبق وأوضحنا كيف أعاد القرآن بناء مفهوم الجماعة السياسيّة، حيث تمّ إضعاف الروابط الدموية، وإحياء روابط جديدة دينيّة ومعاشيّة، سياسيّة، وهذه العملية تقوّض مفهوم القوم المطابق للقبيلة، وينتقل به الخطاب إلى مفهوم أكثر تطوراً وعابراً للرابطة الدمويّة والقرابة، وهو تعديل عميق في بنية هيكل الأمر، فمن جهة مفهوم القوم يصبح مفهوماً وضعيّاً وقابلاً للتوسّع والتمدّد والانفتاح على تجمّعات بشريّة جديدة، ومن جهة ثانية فإنّ نموذج طبقة أولي الأمر دخلها التعديل بشكل آلي، فمقتضى مفهوم «أولي الأمر» في الجماعة الجديدة، ليسوا بالضرورة زعماء القبائل وشيوخها، سيدخل تعديلاً جديداً، يجعل أولي الأمر مفهوماً مفتوحاً يضمّ في معناه زعامات سياسيّة جديدة ممّن يتّبع الناس أمرهم، فالقرآن يستخدم تعبير «**أولي الأمر منكم**»[٥٢] أو «**منهم**»[٥٣]، و«منكم/منهم» دلالتها الإحاليّة الإشاريّة هي إلى «الجماعة المؤمنة»، الأمر الذي سيعني أن أمّة من المسلمين ستكون صاحبة الأمر، وتولّد قواها الجديدة على أسس جديدة، هي أسس المساواة التامّة بين أعضاء الجماعة السياسيّة، بوصفهم خلقاً لرب العالمين، ومغزى ذلك في مفهوم أولي الأمر، فالأمر لم يعد امتيازاً يستمدّه صاحبه من أعلى، فالجميع متساوون أمام الخالق، إنّما يستمدّه من الأسفل والقاعدة، الأمر الذي سيعني أن سلطة الأمر سلطة محكومة بشروط القاعدة التي ولّدها القوم.

أما هيكل الأمر الملكي، فإنّه قد تمّ تقويض بنيته عبر تعميم وتوسيع

---

(٥٢) «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(٥٣) «سورة النساء،» الآية ٨٣.

مفهوم «الشرك» ومدّه من المجال العقدي إلى السياسي (المجالان المتّصلان بإحكام في القرآن)، ووفقاً للتسلسل (الترتيب) المصحفي فإنّ الخطاب القرآني في قضية الشرك، يؤسّس حركته المناهضة من خلال أوّل كلماته في سورة الفاتحة: «الله رب العالمين» و«مالك يوم الدين» والمعبود، والهادي والمنعم[٥٤]، إلاّ أنّ البدء باستخدام مفهوم الشرك سيتأخّر إلى ما بعد مئة آية من بدء القرآن، حسب الترتيب المصحفي، انشغلت معظمها بتثبيت الإيمان التوحيدي، حيث ستستفتح الخطاب القرآني بوصف «المشركين» وحرصهم على الحياة[٥٥]؛ وسرعان ما يظهر تعبير «المشركون» كما لو أنهم جماعة متمايزة موضوعيّاً يتوجه الخطاب إليها ليكون له تأثيره التداولي؛ إذ سيقرن بينهم وبين من وصفهم بأنهم «الذين كفروا من أهل الكتاب»، في موقف مشترك لهم جميعاً، هو انزعاجهم من القرآن ورغبتهم بعدم نزوله من أساسه![٥٦]، لينتقل الخطاب القرآني متقدّماً نحو التركيز على تعريف التوحيد بالسلب بوصفه نفياً للشرك، وذلك عبر التأكيد على أنّ نبي العالميّة التوحيديّة «إبراهيم» (ﷺ) لم يكن «يهوديّاً ولا نصرانيّاً وما كان من المشركين»[٥٧].

يرجع الأصل الدلالي اللغوي للشرك إلى معنى الاقتران في ملكيّة الشيء[٥٨]، بين اثنين فصاعداً، بحيث لا ينفردُ به أحدهما[٥٩]، فهو لغويّاً نقيض التوحيد، وهو مفهوميّاً في الخطاب القرآني كذلك أيضاً، حيث تشير دلالته سياقيّاً إلى معنى «إثبات شريك لله»[٦٠] في الألوهيّة والأمر[٦١] مما هو حقّ لله بمقتضى كونه الخالق الموجِد لهذا العالم. التوحيد، بما هو رؤية

(٥٤) «سورة الفاتحة،» الآيات ٢ ـ ٧.
(٥٥) «سورة البقرة،» الآية ٩٦.
(٥٦) بمعنى كراهيتهم للدين الجديد، انظر: «سورة البقرة،» الآية ١٠٥.
(٥٧) «سورة البقرة،» الآية ١٣٥.
(٥٨) انظر: الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٤٥١.
(٥٩) انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٣، ص ٢٠٥.
(٦٠) الراغب الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٤٥١.
(٦١) وقد ميز الأصفهاني بين نوعين من الشرك: «الشرك العظيم»، وهو الشرك في الإلوهية والربوبية، و«الشرك الصغير، وهو مراعاة غير الله معه في بعض الأمور». فيما جعل بعض العلماء نوع الشرك ومراتبه تبعاً لموضوعه، فهو على مراتب ثلاث: إما شرك في الذات الإلهية، وإما شرك في الصفات الإلهية، أو شرك في الأفعال الإلهية، فقسمه على ثلاثة أنواع. انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥١، والمصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج ٦، ص ٥٨.

للعالم، سيعيد تشكيل الهويّات بمعناها الفلسفي والاجتماعي، غير أنّ الخطاب القرآني يتعدّى هذا التميّز الهوياتي إلى التفاضل الاجتماعي، حيث سيكون محرّماً على المؤمنين تشكيل روابط أسريّة جديدة مع المشركين (التزاوج)(٦٢)، وسيتنقل الخطاب القرآني بين دعوة أهل الكتاب للعودة إلى أصولهم التوحيديّة ومحاربة الشرك(٦٣) إلى بيان «الرعب» الذي سيلقيه الله في قلوب الذين أشركوا بالله(٦٤)، وفي المقابل فإنّ العنف المادي ضدّ جماعة «المؤمنين» الموحّدة سيكون سلوكاً متوقّعاً(٦٥). وفي سياق ذلك يبقى الخطاب القرآني محاجِجاً ومؤكّداً التوحيد بوصفه حقيقة ومنطقاً عقليّاً، معلِناً بشكل حاسم عدم التسامح في هذا المبدأ على الإطلاق: **﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ، وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْماً عَظِيماً﴾**(٦٦).

يُراكِم الخطاب القرآني في تقدّمه جملة من المفاهيم التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالشرك مثل «الظلم»، و«الخوف»، و«الاستكبار»، و«الرعب»، و«الأذى»، و«الضلال»، و«الفتنة»، و«العذاب»(٦٧)، وهي مفاهيم مُنفِّرة وشديدة السلبية، غير أنّ القرآن لا يلبث أن يبدأ باستخدام تعبير «شركاء» في تعبير يحمل الشحنة العقدية والسياسية معاً، مستفتِحاً ذلك بحقيقة المساواة الأصليّة بين البشر حيث تتمثّل في التساوي بالموت والبعث(٦٨)، ومع أنّ تعبير شركاء أكثر ملاءمة للموضوع السياسي إلاّ أنّ القرآن يؤثر تغليب الجانب العقدي فيه، وفي أحايين قليلة يغلب فيه المعنى السياسي، بدءاً من الثلث الثاني من القرآن، حيث يرتبط مفهوم الشركاء بـ«النفع والضر»(٦٩)، و«المُلك»(٧٠) و«التشريع»(٧١).

---

(٦٢) «سورة البقرة،» الآية ٢٢١.

(٦٣) «سورة البقرة،» الآية ١٣٥.

(٦٤) انظر: «سورة آل عمران،» الآية ١٥١.

(٦٥) انظر: «سورة آل عمران،» الآية ١٨٦، و«سورة المائدة،» الآية ٨٢.

(٦٦) «سورة النساء،» الآية ٤٨، والآية ١١٦ من السورة نفسها.

(٦٧) «سورة البقرة،» الآية ١٣٥.

(٦٨) «سورة الأنعام،» الآية ٩٤.

(٦٩) «سورة الرعد،» الآية ١٦.

(٧٠) «سورة الروم،» الآية ٢٨.

(٧١) **﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاء شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ وَلَوْلا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾** [الشورى: ٢١].

يستمرّ تقدّم الخطاب القرآني متوّجاً المفاصلة مع المشركين بدعوة النبيّ إلى الإعراض عنهم[٧٢]، مع تأكيد احترام حريّة الاعتقاد، فليس ثمّة شيء بالقوة، إنّه خيار إرادي لا إجبار فيه فـ ﴿**وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُواْ وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ**﴾[٧٣]، إلاّ أنّ هذا لا يمنع التكريس المستمر لتفكيك الشرك، بأبعاده العقدية والسياسية والاجتماعيّة، وفي تلك الأثناء يصل الخطاب إلى إعلان البراءة من العهود مع المشركين، والوفاء بما بقي منها إلى أن تنتهي مدّتها[٧٤]، وسيتبعها إعلان سياسي بأنّ المشركين «نجس» لا يجوز لهم أن يقربوا المسجد الحرام[٧٥]، إنّه قرار بنفيهم من مكّة، والإحالة الإشاريّة في ذلك كلّه إلى السيرة النبويّة ما بعد فتح مكّة، إلاّ أنّ الخطاب القرآني يحافظ على الالتزام الأخلاقي مع خصومه المشركين[٧٦]، غير أنّ القرآن سيبقى مستمرّاً مع ذلك بالمفاصلة، إنّه يدعو إلى تجاوز رابطة القرابة والالتحاق برابطة الدين[٧٧]، ليصل الخطاب القرآني في نهاية المطاف إلى تأكيد أنّ الله ﴿**لا يشرك في حكمه أحداً**﴾[٧٨].

هكذا يتضافر التفكيك النظري مع الإجراء الواقعي السياسي والاجتماعي للشرك في الخطاب القرآني، ليكون الشرط الوحيد للاستخلاف في الأرض هو «التوحيد»[٧٩]، لافتاً إلى العواقب التاريخية الوخيمة للشرك[٨٠]، وسيكون في هذا السياق تعريج على الأسماء الحسنى مغزاها التوحيدي تسبيحاً لله

---

(٧٢) «سورة الأنعام،» الآية ١٠٦؛ «سورة الأعراف،» الآية ١٩٩؛ «سورة الحجر،» الآية ٦٤، و«سورة التحريم،» الآية ٣.

(٧٣) «سورة الأنعام،» الآية ١٠٧.

(٧٤) «سورة التوبة،» الآيات ١ ـ ٣.

(٧٥) «سورة التوبة،» الآية ٢٨.

(٧٦) ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٦].

(٧٧) هذا مقتضى الآية ١١٣، من سورة التوبة: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُواْ أُوْلِي قُرْبَى مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾.

(٧٨) انظر: «سورة الكهف،» الآية ٢٦.

(٧٩) ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ، وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥].

(٨٠) انظر الآية: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُم مُّشْرِكِينَ﴾ [الروم: ٤٢].

عمّا يشرك به، والتي سيكون بينها هذه أسماء مثل: «الملك» و«القدّوس» و«العزيز» و«الجبّار» و«المتكبّر» و«السلام» و«المهيمن» وجميعها أسماء لها ظلالها السياسيّة المباشرة، كما لو أنها تخص هذه الأسماء/ الصفات بالله، ينبغي ألاّ تكون لغيره شراكة فيها: **﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾**(٨١).

ليصل الخطاب القرآني مبتغاه في المنتهى في تفكيك الشرك بتقرير واقع أنه **﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ. رسولٌ من الله يتلو صحفاً مطهرة﴾**(٨٢)، وأن المشركين هم «شر البرية»، في مقابل المؤمنين الذين هم «خير البرية»(٨٣)، مع تأكيد صارم وحاسم لا يدع مجالاً للتأويل بالدعوة إلى إعلان التوحيد الخالص في مداه الأقصى وصورته المطلقة أن **(الله أَحَدٌ)** وهو **(الصَّمَدُ)** الذي **﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾**(٨٤)، و**(رب الفلق)** أي الخلق(٨٥).

---

(٨١) «سورة الحشر،» الآية ٢٣.

(٨٢) «سورة البينة،» الآيتان ١ ـ ٢.

(٨٣) انظر: «سورة البينة،» الآيتان ٦ ـ ٧.

(٨٤) انظر: «سورة الإخلاص،» الآيات ١ ـ ٤.

(٨٥) انظر: «سورة الفلق،» الآية ١. والفلق وفقاً لرواية عن ابن عباس (ﷺ) هو الخلق، وهو في معنى مذهب الحسن البصري الذي يرى أن الفلق هو كل ما يفلقه الله سبحانه وتعالى. وهو رأي عدد من المفسرين، منهم الرازي والقرطبي وابن الجوزي والبقاعي، وإليه ذهب سيد قطب في **ظلال القرآن**، وهو مذهب ابن سينا الذي حمل «الفلقَ على ظلمة العدم المفلوقة بنور الوجود». والجمهور على أنه يعني «الصبح»، ومؤدى قول الجمهور من حيث المعنى هو ملكية الله لخلقه، فالذي يفلق الليل والنهار هو الله المالك لهم، انظر تفسير الفلق في: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ٢٤، ص ٦٩٩ ـ ٧٠٢؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط ٢ (جدة: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩)، ج ٨، ص ٥٣٥؛ شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ٣٠ ج في ١٥ مج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [١٩٨٥])، ج ٣٠، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠. وقد أورد رأي ابن سينا. انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي [وآخرون]، ٢٤ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦)، ج ٢٢، ص ٥٧١؛ فخر الدين محمد بن عمر ضياء الدين الرازي، **مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)**، ٣٢ مج (بيروت: دار الفكر، ١٩٨١)، ج ٣٢، ص ١٨٨؛ سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ط ١٧ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢)، ج ٦، ص ٤٠٠٧، وبرهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآي والسور** (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، [د. ت.])، ج ٢٢، ص ٤٠٦.

بالتوازي مع تفكيك الشرك، بما يحمله من معانٍ سياسيّة، يقوم القرآن بالانقضاض على طبقتي «الأرباب» و«الملأ»؛ ففي أول ورود لمفردة «أرباب» السياسيّة الاجتماعيّة في الخطاب القرآني، في الجزء الثالث - ونحن ننظر بمنظور التسلسل المصحفي - يتمّ دمجها مع مفهوم الشرك الذي سبق وأسّس له بشكل متين، ليكون اتخاذ الأرباب عين الشرك: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ**﴾(٨٦)، ذلك أن عبادة غير الله واتخاذ الأرباب من دون الله هو شرك في الحقّ والأمر، وهو فرع عن الشرك في الألوهيّة، فجميع ذلك مبدؤه «الاجتراء على ما يختص به الله سبحانه وتعالى»(٨٧)، ولهذا دمجها الخطاب القرآني جميعاً، وسلسلها كما لو أنّ كل واحدة تشرح مقتضى ما قبلها.

وفي المرة الثانية التي يرد فيها هذا المفهوم يطابقها القرآن بالكفر، متنقّلاً بذلك من الخاص (الشرك) إلى العام (الكفر)، وذلك اتخاذ الأرباب هنا «الملائكة والنبيين» الأمناء على الوحي، فاتخاذهم بمنزلة الخيانة له: ﴿**وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ الْمَلاَئِكَةَ وَالنِّبِيِّيْنَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ**﴾(٨٨). لينتقل الخطاب القرآني إلى اعتبار الطبقة الدينيّة التي تمارس النيابة عن ربّ العالمين شرك في عبادة الله: ﴿**اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ إِلَهاً وَاحِداً لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾(٨٩)، ليختم الخطاب القرآني قضيّة الأرباب بمحاججة عقليّة تشير إلى سوء الاعتقاد بأرباب متفرقين ضعفاء وإشراكهم فيما لا يحق لهم، بالتساؤل الاستنكاري، أهذا الاعتقاد هو ما يغلّبه العقل وهو الأكثر منطقيّة (خير)، أم الاعتقاد بالله الواحد ذي القدرة المطلقة (القهار): ﴿**يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾(٩٠). ومفهوم

---

(٨٦) «سورة آل عمران،» الآية ٦٤.

(٨٧) البقاعي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٧٧ - ٤٧٨.

(٨٨) «سورة آل عمران،» الآية ٨٠.

(٨٩) «سورة التوبة،» الآية ٣١.

(٩٠) «سورة يوسف،» الآية ٣٩.

الأرباب هنا ـ كما يوضّح السياق ـ ينطبق على الطبقة السياسيّة بشكل خاصّ، وخصوصاً أن الخطاب القرآني استعمل في السياق ذاته تعبير «ربّ»، والمقصود به الملك: ﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْراً وَأَمَّا الآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِن رَّأْسِهِ قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ. وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ﴾[٩١].

هكذا يتمّ إدراج مبدأ اتخاذ الأرباب في مفهوم الشرك، وإذ يبدأ بالعموم (مبدأ اتخاذ البشر بعضهم أرباباً من دون الله) فإنّ الخطاب ينتقل إلى الخصوص، من موضوع الملائكة والنبيين (وفي معناهم يدخل الصالحون القدّيسون والأئمة «المعصومون»)، إلى موضوع الطبقة الدينية (الأحبار والرهبان)، فالطبقة السياسية (الملوك ومن في حكمهم).

يستعمل القرآن مفهوماً آخر هو «**الطاغوت**»، والطاغوت هو الأرباب والأولياء من دون الله، هو مبدأ الطغيان في الاستعباد فما لا يحقّ للخلق يحقّ لهم، ممّا هو حق الإله[٩٢]، ولا شك في أنّ مفهوم الأرباب سيندرج في إطار مفهوم «الطاغوت»، وسينظر الخطاب القرآني منذ اللحظة الأولى لاستعماله (مفهوم الطاغوت)، بوصفه مبدأ عبادة غير الله، مقابل مبدأ عبادة الله الواحد الأحد[٩٣]. ففي المرة الأولى يتحدّث عن حرية الدين ويصف مبدأ الطاغوت بأنه «غيّ» يؤدي إلى التيه في «الظلمات»، وأنّ شرط الإيمان

---

(٩١) «سورة يوسف،» الآيتان ٤١ ـ ٤٢. وقد أوضحت الآيات (٤٣ ـ ٤٥) بعد ذلك أن «الرب» كان هو الملك.

(٩٢) تواترت مفردة «الطاغوت» في القرآن ٨ مرات، جميعها بـ«أل» التعريف. وذهب بعض المفسرين إلى أن الطاغوت هو «الشيطان» وقيل هو «الكاهن»، وقد استعرض الطبري هذه الآراء ثم قال: «والصواب من القول عندي في «الطاغوت»، أنه كل ذي طغيان على الله، فعبد من دونه، إما بقهر منه لمن عبده، وإما بطاعة ممن عبده له، وإنساناً كان ذلك المعبود، أو شيطاناً، أو وثناً، أو صنماً، أو كائناً ما كان من شيء. وأرى أن أصل «الطاغوت»، «الطغووت» من قول القائل: «طغا فلان يطغو»، إذا عدا قدره، فتجاوز حده، كـ«الجبروت» من «التجبر»، و«الخلبوت» من «الخلب». ونحو ذلك من الأسماء التي تأتي على تقدير «فعلوت» بزيادة الواو والتاء. ثم نقلت لامه؛ أعني لام «الطغووت» فجعلت له عيناً، وحولت عينه فجعلت مكان لامه، كما قيل: «جذب وجبذ»، و«جاذب وجابذ»، و«صاعقة وصاقعه»، وما أشبه ذلك من الأسماء التي على هذا المثال». انظر: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ٥، ص ٤١٩.

(٩٣) حول مفهوم «الطاغوت»، قارن بـ: اسبينداري، **الطغيان السياسي وسبل تغييره من المنظور القرآني**، ص ٤٤.

بالله هو الكفر بالطاغوت، ومؤدّى الكفر والإيمان بالله «الرشد» وتنوير (النور) طريق الهداية والخروج من تيه الظلمات. مقابلة حادة بين مبدأ الطاغوت، وما يعنيه من استعباد وكفر وضلال، والله، وما يعنيه من توحيد وإيمان وهداية[٩٤].

وفي السياق الثاني لورود هذه المفردة، يشير الخطاب القرآني إلى طبقة الكهنوت ورجال الدين، وبشكل خاص أحبار اليهود ورهبان النصارى، التي تؤمن وتمارس مبدأ الطاغوت، وتفضّله على الإيمان التوحيدي، ويعلن الخطاب القرآني استحقاق هؤلاء إلى أقصى درجات الطرد من دائرة الرعاية الإلهيّة للعباد: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيباً مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ هَؤُلاء أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُواْ سَبِيلاً. أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللّهُ وَمَن يَلْعَنِ اللّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ نَصِيراً**﴾[٩٥]، لا يقتصر الأمر على مجرد ضلال، بل فيه خيانة للمبدأ التوحيدي اليهودي والمسيحي نفسه.

مكافحة الطاغوت لا تتوقّف عن التكفير والتضليل، على ما فيهما من نزع المشروعيّة، إنما تستمرّ وتربط الطاغوت بـ«الشرّ» (الشيطان) أيضاً، فالطاغوت هو الشر ذاته، ومنبع للشرور جميعها، وتفرض على المؤمنين قتال أولياء الطاغوت أولياء الشيطان: ﴿**الَّذِينَ آمَنُواْ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُواْ أَوْلِيَاء الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفاً**﴾[٩٦]، ثم يؤكّد الخطاب القرآني، بقاعدة عامّة، أنّ شرّ الناس مكانةً وأضلّهم سبيلاً، وأسوأهم حالاً في النجاة هو «عبد الطاغوت»[٩٧]، ليؤكّد أن رسالة الأنبياء تتلخّص في الأمر: ﴿**اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت**﴾[٩٨] أن تعبدوه في مطابقة صريحة بين مفهوم «الطاغوت» ومفهوم «الشرك»[٩٩]. ويختم القرآن خطابه المتعلّق بالطاغوت بتأكيد ربط النجاة بنفي عبادة الطاغوت،

---

(٩٤) قارن بـ: جودت سعيد، كن كابن آدم (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨)، ص ١٠٢.
(٩٥) «سورة النساء،» الآيتان ٥١ ـ ٥٢.
(٩٦) «سورة النساء،» الآية ٧٦.
(٩٧) «سورة المائدة،» الآية ٦٠.
(٩٨) «سورة النحل،» الآية ٣٦.
(٩٩) «سورة النحل،» الآية ٣٥. وصفت فعل «الذين أشركوا» بأنه عبادة غير الله، فيما الآية التالية معقّبة تصف تلك العبادة بأنها «الطاغوت».

فالبشرى هي فقط لأولئك الذين اجتنبوا عبادة الطاغوت والتحقوا بموكب المؤمنين بالله الواحد: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ﴾[100].

وبذلك فإنّ الخطاب القرآني الذي عمل على تشكيل مواجهة حادّة لـ«الطاغوت» انطلاقاً من مفهوم الشرك، عمل، في الواقع، على تدمير طبقة «الأرباب» واجتثاثها، في سياق عمليّة كبرى طموحة شاملة وكاسحة يتم خلالها تدمير الشرك واستفزاز كلّ طاقة لوكلاء الخطاب الاجتماعيين لإحداث الأثر التغييري، وإنجاز ذلك عملياً. لا شكّ في أنّ السياق التاريخي لتداول الخطاب إبّان نزوله، كان يجد تجسيدات محسوسة لمفهوم الأرباب في كلّ صوره وأشكاله، ممثّلةً بالرهبانيّة، والكهانة، والشرك الوثني، وعبادة الملوك (الفرس)، والخضوع للمفسدين والعالين في الأرض (الروم).

أما «الملأ» فقد أُضفِيَ عليه في الخطاب القرآني خيمة واسعة من السلبية، إذ يرتبط منذ اللحظة الأولى لوروده بالوقوف ضدّ الأنبياء جميعهم ودعوتهم التوحيديّة[101]، التي تقتضي سياسياً المساواة بين البشر، ويقترن به مفاهيم شديدة السلبيّة، مثل: «الاستكبار»[102]، و«الكفر»[103]، و«الاستضعاف»[104]، و«التكذيب»[105]، و«التآمر»[106]. وبتقدّم الخطاب يظهر جماعة الملأ بوصفهم محرِّضين على إخراج الأنبياء وقتلهم[107]، وخصوصاً في قصّة موسى وفرعون[108]، ويبدو الملأ غالباً كجماعة محيطة

---

(١٠٠) «سورة الزمر،» الآية ١٧.

(١٠١) انظر «سورة الأعراف،» الآية ٦٠.

(١٠٢) انظر: «سورة الأعراف،» الآيتان ٧٥ و٨٨.

(١٠٣) انظر: «سورة الأعراف،» الآيتان ٦٦ و٩٠؛ «سورة هود،» الآية ٢٧، و«سورة المؤمنون،» الآية ٢٤.

(١٠٤) انظر: «سورة الأعراف،» الآية ٧٥، و«سورة هود،» الآية ٢٧. انظر أيضاً: محمد تقي رهبر، الاستكبار والاستضعاف من وجهة نظر القرآن الكريم (طهران: منظمة الإعلام الإسلامي ومعاونية العلاقات الدولة، ١٩٨٧).

(١٠٥) انظر: «سورة الأعراف،» الآية ٦٦؛ «سورة هود،» الآية ٢٧؛ «سورة المؤمنون،» الآية ٣٣، و«سورة القصص،» الآية ٣٨.

(١٠٦) انظر: «سورة يونس،» الآية ٨٨، و«سورة القصص،» الآية ٢٠.

(١٠٧) انظر: «سورة الأعراف،» الآيتان ٨٨ و١٢٧، و«سورة المؤمنون،» الآية ٢٤.

(١٠٨) انظر: «سورة الأعراف،» الآيتان ١٠٩ و١٢٧، و«سورة يونس،» الآية ٨٨.

بالملك تؤدي دور الاستشارة والنصح[109]، وقد أوتيت الزينة والأموال[110]. ثم بعد أن يُراكم الخطاب القرآني كل هذه الظلال السوداء حول وصف الملأ وتعريفه، يختم في آخر استعمال لهذا المفهوم بذكر إعلان الملأ من قريش الثبات على الشرك و«الصبر» على دعوة المؤمنين[111]! بما يقتضيه هذا السياق من مفارقة، من يصبر على من؟ والاستثناء الوحيد الذي يخلو فيه مفهوم الملأ من أيّ إشارة سلبية هو عندما يكون الملأ تحت سلطة النبيّ والملك سليمان (ﷺ)[112]، غير أنّ الدلالة السلبيّة الكثيفة والمتواترة تؤدّي إلى أن تكون جماعة الملأ عقبة في طريق دعوة التوحيد يجب مواجهتها وإزالتها.

أما «المَلِك»[113]، فمعالجته مختلفة إلى حدّ ما في الخطاب القرآني، فالقرآن يفتتح هذه القضية بذكر «ملك سليمان»[114] النبي عليه السلام، إلاّ أنّ القرآن يؤكّد مبدأ التوحيد مادّاً إيّاه إلى المُلك ﴿**لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾[115]، الحقيقة التي سيصار إلى تأكيدها والتذكير بها باستمرار مع تقدّم الخطاب كلّما تطلّب الأمر[116]، وهو (**مالك المُلك**)[117]، وصاحب الحقّ أن يهب ملكه لمن يشاء وينزع الملك ممن يشاء[118]. ثمّ لا يلبث الخطاب القرآني في ثالث ورود لمفردة الملك أن يتحدّث عن الملك «طالوت» الذي بعثه الله واصطفاه على بني إسرائيل، ليقاتلوا معه في سبيل الله، ومع أن موضوع القتال في سبيل الله ذو مغزى هنا، إلا

---

(١٠٩) انظر: «سورة يوسف،» الآية ٤٨، و«سورة النمل،» الآيتان ٢٩ و٣٢.

(١١٠) «سورة يونس،» الآية ٨٨.

(١١١) «سورة ص،» الآية ٦.

(١١٢) «سورة النمل،» الآية ٣٨. وسنشير في المباحث اللاحقة إلى دلالة هذا الاستثناء.

(١١٣) تواترت مفردة «الملك» كاسم ومصدر ومفرد وجمع ٨١ مرة تقريباً.

(١١٤) انظر: «سورة البقرة،» الآية ١٠٢.

(١١٥) انظر: «سورة البقرة،» الآية ١٠٧.

(١١٦) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآية ١٠٧؛ «سورة آل عمران،» الآية ١٨٩؛ «سورة المائدة،» الآيات ١٧ ـ ١٨، ٤٠ و١٢٠؛ «سورة الأعراف،» الآية ١٨٥؛ «سورة التوبة،» الآية ١١٦؛ «سورة النور،» الآية ٤٢؛ «سورة الشورى،» الآية ٤٩؛ «سورة الزخرف،» الآية ٨٥، و«سورة البروج،» الآية ٩.

(١١٧) انظر: «سورة آل عمران،» الآية ١٢٦.

(١١٨) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآية ٢٤٧، و«سورة آل عمران،» الآية ٢٦.

أننا سنؤجل الحديث عنه إلى موضع آخر، هكذا يبعث الله ملكاً، يؤتيه من ملكه، وهو رجل «اصطفاه» و«طهّره»[١١٩] من الشرك، كما يشير السياق، ويمضي الخطاب القرآني مباشرة بذكر «الملك داوود (عليه السلام) الذي آتاه الله «الملك والحكمة»[١٢٠]، هكذا يبدأ القرآن بتداخل الملك مع النبوّة، ومع الوحي والاصطفاء الإلهي[١٢١]، غير أنّه، والحال هذه، مرتبط أيضاً بـ«التطهير» و«الحكمة». وواقع الحال أنّ كلّ ما ذُكر في القرآن عن الملك بعد ذلك مرتبط بـ«الشرك»[١٢٢] و«الاستكبار»[١٢٣] و«العلوّ»[١٢٤] و«الفساد في الأرض»[١٢٥]، و«الطغيان»[١٢٦]. إنّ المَلِك مُنح الشرعيّة في الخطاب القرآني على نحو استثنائي في حالة واحدة فقط؛ أن يكون قائماً على أساس الطهارة من الشرك وعلى أساس اصطفاء وتوجيه من الله، الكتاب والحكمة[١٢٧]، وما دون ذلك فالتاريخ، عموماً، أي قصص القرآن، لم يُثبت في الملك إلا سِيَراً سيئةً وشريرةً ومشركةً تضفي على نفسها القداسة[١٢٨]، التي تصل في بعض الأحيان حدّ التألّه وادّعاء الربوبيّة المطلقة[١٢٩].

بتقدّم الخطاب سيُطلب من النبي محمد (ﷺ) أن يُعلن أنه ليس لديه «خزائن الله»[١٣٠]، وأنّه لا يملك لنفسه «ضراً ولا نفعاً»[١٣١] ولا

---

(١١٩) انظر: «سورة البقرة،» الآيات ٢٤٦ ـ ٢٤٨.

(١٢٠) انظر: «سورة البقرة،» الآية ٢٥١.

(١٢١) قارن بـ: خلف الله، **مفاهيم قرآنية**، ص ١٥ ـ ١٩.

(١٢٢) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآية ٢٥٨، و«سورة النمل،» الآيتان ٢٢ ـ ٢٣.

(١٢٣) انظر: «سورة الزخرف،» الآيات ٥١ ـ ٥٤.

(١٢٤) انظر مثلاً: «سورة القصص،» الآية ٤.

(١٢٥) انظر: «سورة القصص،» الآية ٤، و«سورة النمل،» الآية ٩٣.

(١٢٦) انظر مثلاً: «سورة الكهف،» الآية ٧٩، و«سورة طه،» الآيات ٢٤، ٤٣ و٤٥.

(١٢٧) انظر: «سورة النساء،» الآية ٥٤.

(١٢٨) حول طغيان الملوك كما يبدو في القرآن، وعلاقته بمفاهيم الاستكبار والفساد والعلو وغيرها من المفاهيم انظر: اسبينداري، **الطغيان السياسي وسبل تغييره من المنظور القرآني**، ص ٤٥ ـ ١٠٢.

(١٢٩) كما في حالة فرعون بشكل خاص، انظر: «سورة الشعراء،» الآية ٢٩؛ «سورة القصص،» الآية ٣٨، و«سورة النازعات،» الآية ٢٤. أما في حالة الملك الذي ذُكر في قصة إبراهيم، فهو ادعاء شراكة في الربوبية، انظر: «سورة البقرة،» الآية ٢٥٨.

(١٣٠) انظر مثلاً: «سورة الأنعام،» الآية ٥٠، و«سورة هود،» الآية ٣١.

(١٣١) انظر مثلاً: «سورة الأعراف،» الآية ١٨٨، و«سورة يونس،» الآية ٤٩.

«يعلم الغيب»[١٣٢] وأنه ليس إلا رسول من الله «الذي له ملك السموات والأرض» إلى الناس جميعاً[١٣٣]، والذي ليس له «شريك في الملك»[١٣٤]، وأنه ليس «عليهم بمصيطر»[١٣٥]، ولا يملك أن يُكره أحداً[١٣٦]، فما عليه إلا «البلاغ المبين»[١٣٧]. أي باختصار، عليه أن يعلن بأنه ليس ملِكاً ولا يملك أن يكره أحداً على شيء[١٣٨]. وكذلك يتقدّم الخطاب القرآني خطوة أخرى معلِناً زيف كل الملكيّات إلا ملكيّة الله، فهو «الملك الحق»[١٣٩] وما دونه ملك باطل، والمعصية الأولى للإنسان كانت البحث عن «شجرة الخلد وملك لا يبلى»![١٤٠]. وستستمرّ الآيات القرآنيّة بعد ذلك على محورين، **أولهما** سِيَر الملوك، وارتباطها بالشرك. **وثانيهما** الإلحاح على الحقيقة التي لا ريب فيها بأنّ الله هو مالك السموات والأرض وما فيهنّ، ومن دونه لا يملك الإنسان شيئاً، ولا يحقّ له أن يشارك الله في ملكه، فإن «الملك» أحد أسماء الله الحسنى، ويختم الخطاب القرآني موضوع الملك، في آخر سورة، بوصف الله بأنه «**مَلِك الناس**»، وهو وصف يقتضي أن لا يملكه غيره.

لا يمكن أن يخرج قارئ القرآن في نهاية المطاف إلا بانطباع قويّ بنفور

---

(١٣٢) انظر مثلاً: «سورة الأنعام،» الآية ٥٠؛ «سورة الأعراف،» الآية ١٨٨، و«سورة هود،» الآية ٣١.

(١٣٣) انظر مثلاً: «سورة الأعراف،» الآية ١٥٨.

(١٣٤) انظر: «سورة الإسراء،» الآية ١١١، و«سورة الفرقان،» الآية ٢.

(١٣٥) انظر: «سورة الغاشية،» الآية ٢٢.

(١٣٦) انظر مثلاً: «سورة يونس،» الآية ٩٩.

(١٣٧) انظر مثلاً: «سورة آل عمران،» الآية ٢٠؛ «سورة المائدة،» الآيتان ٩٢ و٩٩؛ «سورة النحل،» الآية ٨٢، و«سورة التغابن،» الآية ١٢، و«سورة الشورى،» الآية ٤٨.

(١٣٨) انظر: خلف الله، مفاهيم قرآنية، ص ٢١، وعبد الحميد الفراهي، **تفسير سورة اللهب من نظام القرآن من أجزاء نظام القرآن: تأويل الفرقان بالفرقان** (الهند: مطبعة أعظم كده، [د. ت.])، ص ٣.

(١٣٩) انظر: «سورة طه،» الآية ١١٤، و«سورة المؤمنون،» الآية ١١٦.

(١٤٠) باعتبارها وسوسة شيطانية: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لا يَبْلَى﴾ [طه: ١٢٠]. انظر تفسير هذه الآية، في: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ١٨، ص ٣٨٧، وقطب، **في ظلال القرآن**، ج ٣، ص ١٢٦٩.

وقد علق قطب بالقول: إن «الإغراء بالملك الخالد والعمر الخالد وهما أقوى شهوتين في الإنسان»، وأن وسوسة الشيطان بالملك الذي لا يبلى «قد لمس في نفسه [آدم] الموضع الحسّاس؛ فالعمر البشري محدود، والقوة البشرية محدودة. من هنا يتطلع إلى الحياة الطويلة وإلى الملك».

الخطاب القرآني من النموذج الملكي[١٤١]، والربط السببي بين المُلك والإحساس الزائف بالقداسة، والتحوّل إلى الطاغوت[١٤٢]، وإذا صحّ هذا، فإنّ علينا أن نحلّ لغز ظاهرة «بعث الملوك» (طالوت) و«الملوك الأنبياء» (داوود، وسليمان، ويوسف)، إذ يبدو ذلك «متناقضاً» مع هذا النّفور الشديد من الملوك وسيرهم، والطلب من النبي محمد (ﷺ) الإعلان في شكل صريح، وبطرق شتّى، بأنّه ليس ملكاً[١٤٣]، وإنّما هادٍ ومبلّغ، وعلى

---

(١٤١) ارتبطت كلمة الملك في الخطاب القرآني بمعنى «القوة المجردة والحكم بالقوة، وتطابقت في مقاصدها مع ما كان يفهمه المسلمون على أنه حكم الطبيعة أو الدولة الذي كان متبعاً في الأمم البائدة والهالكة. وهذا هو ميدان المقارنة بين حكم الله، أي حكم الأخلاق والدين كإطار للتنظيم الاجتماعي، وحكم الطاغوت، أو الدولة كمبدأ قسري للتنظيم. وقد أبرز القرآن في نقده الشديد والعنيف لكل ما له علاقة بالدول السابقة، ومساواته بين السلطان [الملك] والجبروت. وضرب أمثلة على ذلك في قوم عاد وثمود وفرعون، وإرم ذات العماد، وكل الممالك التي درست أو لا بد أن تدرس؛ لأنها تقوم على القوة والطغيان». انظر: غليون، نقد السياسة: الدين والدولة، ص ٥٧.

(١٤٢) انظر الآيات الآتية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٦ ـ ٢٥٨]، فقد وردت قصة الملك المدعي الشراكة في الربوبية مع الله كنموذج للطاغوت، فتعبير «ألم ترَ إلى الذي حاجّ إبراهيم» الذي افتتح به الآية الثالثة يدل على أنه ما يرد فيها مثال على ما سبق الحديث عنه، وهو «الطاغوت». ثم إن تعبير «أن آتاه الله المُلك» هو تعبير يدل على السببية، فسبب إدعاء الملك للشراكة في الربوبية (للكون كله!) هو الملكية ذاتها التي منحته إحساساً بالتفوق والتميز عن عامة البشر، والذي سيتكرر لاحقاً وبشكل بالغ الفجاجة مع الملك فرعون. وقد علق البقاعي على هذه الآيات قائلاً: «قال [أبو الحسن] الحرّالي: «وفي إشعاره أن الملك فتنة وبلاء على من أوتيه» ـ انتهى. فتكبّر بما خوله الله فيه على عباد الله وهم يطيعونه لما مكّن الله له من الأسباب إلى أن رسخت قدمه في الكبر المختص بالملك الأعظم مالك الملك ومبيد الملوك فظن جهلاً أنه أهل له». أضف إلى ذلك ما لهذه القصة من إيحاء إلى «الأمة» التي تتبع إبراهيم في النظرة السلبية إلى الملوك. ولعل هذا سبب في منح «آل إبراهيم» (ذريته) ما وصفه القرآن بـ«المُلك العظيم» [النساء: ٥٤]، انظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآي والسور، ج ٤، ص ٤٧ ـ ٤٩، وقطب، في ظلال القرآن، ج ١، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٨.

(١٤٣) هنالك روايات نبوية عديدة وأحداث في السيرة يؤكد من خلالها النبي (ﷺ) أنه ليس بملك، منها الرواية الشهيرة عندما حاول مشركو قريش مفاوضته على ترك دعوته، فقال (ﷺ): «يا عم! لو وضعتَ الشمس في يميني، والقمر في يساري ما تركت هذا الأمر؛ حتى يظهره الله تعالى أو أهلك في طلبه» (ابن ماجه).

الأرجح، من وجهة نظرنا، أنّ ذلك كان في سياق دفع النبوّات البشر باتجاه تعزيز مسيرة التوحيد، في عصور ما كانت تستوعب نموذجاً أرقى من النموذج الملكي، والتطوّر البشري الحضاري ما كان يسمح بأكثر من ذلك. لقد كان اكتشاف المُلك أو الملكيّة، كنظام سياسي، مستنداً إلى «مبدأ القوة، بالمعنى الشديد للكلمة... قوة قهر وسلطان مقدّس يجمع حوله ويوحّد شتات الجماعات المنتشرة والمنثورة في كل مكان، وكذلك كقوة جذب، وتوحيد اجتماعي، وإثارة للحماس والانخراط النفسي العميق والجماعي، وبالتالي كمرجع مقدّس ومقرٍّ للروح الجماعيّة التي تجمع كلّ الأفراد وتوحّدهم في شخص الملك»[١٤٤] الذي كان يتألّه في كثيرٍ من الأحيان، ودائماً يتقدّس، وقد كانت طبيعة «الانتماء الفردي للجمع العام، وهو انتماءٌ من نوع الأخوّة في الملك الإله أو في الملك الرب والأب، تقوم على تركيز القوة المعنوية كلّها في الرأس، وفي الدولة كجسد» للملك[١٤٥]. فقد كانت إذاً، ظاهرة الملك المبعوث أو الملك النبيّ ظاهرة مؤقتة تعمل من داخل النموذج الملكي على تطوير المجتمعات البشريّة ودفعها باتجاه المساواة، ولنتذكر أن كلّ الأنبياء الملوك كانوا من أنبياء بني إسرائيل في حقبة تأليه الملك أو الملك الإله هي السائدة، وكانت عهود بالغة القسوة على الناس[١٤٦]. ولعلّ هذه الظاهرة التاريخيّة هي الأساس الذي جعل علماء السلف يسوّغون الملكيّة في ظلّ الخلافة الإسلاميّة التوحيديّة.

= ومنها رواية أَبِي مَسْعُودٍ قَالَ أَتَى النَّبِيَّ (ﷺ) يوم الفتح رَجُلٌ، فَكَلَّمَهُ، فَجَعَلَ تُرْعَدُ فَرَائِصُهُ، فَقَالَ: «هَوِّنْ عَلَيْكَ؛ فَإِنِّي لَسْتُ بِمَلِكٍ إِنَّمَا أَنَا ابْنُ امْرَأَةٍ تَأْكُلُ الْقَدِيدَ» (البيهقي عن ابن إسحاق). انظر: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**، وثّق أصوله وعلّق عليه عبد المعطي قلعجي، ٧ ج (بيروت: دار الكتب العلمية؛ القاهرة: دار الريان للتراث، ١٩٨٨)، ج ٢، ص ١٨٧، وأبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، **سنن ابن ماجه**، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٧)، ص ٥٥٧، رقم ٣٣١٢.

(١٤٤) غليون، **نقد السياسة: الدين والدولة**، ص ٣٠.

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٣١.

(١٤٦) من بين المراحل التاريخية الفاصلة في تاريخ اليهودية، ما سمي بـ«عهد القضاة» الذي استمر قرابة أربعة قرون، و«عهد الملوك»، والذي يبدو أنه جاء بعد التفسخ الذي أصاب نظام القضاة وفساده، ولربما كان الانقسام والاقتتال الضاري بين اليهود أنفسهم الذي أصاب بني إسرائيل واحداً من العوامل التي شُرّع الملك بسببها. انظر: أحمد شلبي، **اليهودية**، ط ٨ (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٨٨)، ص ٧٣، وظفر الإسلام خان، **تاريخ فلسطين القديم (١٣٢٠ ق.م - ١٣٥٩م): منذ أول غزو يهودي حتى آخر غزو صليبي**، ط ٣ (بيروت: دار النفائس، ١٩٨١)، ص ٤١.

ثانياً: اقتضاء الصراط المستقيم:
هيكل الأمر بوصفه محصّلة

في إطار خطابه المهيمن حول الصراط المستقيم والهداية إليه عمل الخطاب القرآني على ثلاثة محاور: التوحيد المطلق لله، الإيمان باليوم الآخر، والمساواة بين البشر، وجميعها أسّس لها في سورة **الفاتحة**، وكلّ خطاب آخر تولّد عن هذا الخطاب المهيمن هو خطاب فرعي لا يستمد قيمته إلا بقدر اتصاله بهذا الأصل، وهو مجرّد اقتضاء له، فما تعنيه رسالة التوحيد ببساطة أنّه «لا سلطة يمكن أن ترتفع على سلطة الله، ولا سلطان حقيقي لأحد على أحد، ولا اعتراف بسلطة إلا لله. وهذا يعني، باختصار، نزع الشرعيّة عن أية سلطة، بما في ذلك السلطة الدينية»[١٤٧]، وكان الجهاد سبيل تعميم ذلك التوحيد الإلهي على البشر، إعلاء كلمة الله، وتحقيق المساواة الإنسانيّة[١٤٨]، وبهذا ما كان الخطاب القرآني مهجوساً بصورة الكيان السياسي بوصفه هدفاً، ولا كانت الدولة قضيّته الأولى، ولكنّه كان مهجوساً بالمساواة الإنسانية وبالفكر الذي يولّد الدول ويتحكّم في إنشائها، وسيكون بالتالي الكيان السياسي ونظام الأمر فيه أحد منتجاته الجانبيّة والمحتَّمة في الوقت نفسه.

لقد رأينا آنفاً كيف أعاد الخطاب القرآني بناء مفهوم الجماعة السياسيّة، عبر إضعاف الروابط الدموية، وإحلال روابط جديدة دينية ومعاشية (سياسية)، وهذه العمليّة حوّرت مفهوم القوم القبلي، وجعلته مفهوماً أكثر تطوراً، وقادراً على عبور الرابطة الدمويّة والقرابة، وهو تعديل عميق في بنية هيكل الأمر، اقتضى أن يصبح مفهوم القوم مفهوماً وضعيّاً، وقابلاً للتوسع والتمدد والانفتاح على تجمعات بشريّة جديدة، واقتضى أيضاً أن يدخل التعديل في طبقة أولي الأمر بشكل آلي، فمقتضى مفهوم «أولي الأمر» في الجماعة الجديدة لن يكون بالضرورة زعماء القبائل وشيوخها، فالتعديل الجديد لروابط القوم يجعل أولي الأمر مفهوماً مفتوحاً يضمّ في معناه زعامات سياسيّة جديدة ممن يتبع القوم أمرهم، فالقرآن يستخدم تعبير «**أولي الأمر منكم**»[١٤٩] أو

---

(١٤٧) غليون، نقد السياسة، ص ٣٧.

(١٤٨) السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي، ص ٣٧ ـ ٣٩.

(١٤٩) «سورة النساء،» الآية ٥٩.

«منهم»[150]، و«منكم/منهم» دلالتها الإحاليّة الإشاريّة هي إلى «الجماعة المؤمنة»، الأمر الذي سيعني أن أمّة من المسلمين ستكون صاحبة الأمر، وتولّد قواها على أسس جديدة، هي أسس المساواة التامة بين أعضاء الجماعة السياسيّة، بوصفهم خلقاً لرب العالمين، ومغزى ذلك في مفهوم أولي الأمر، أنّ الأمر لم يعد امتيازاً يستمده صاحبه من أعلى، فالجميع متساوون أمام الخالق، إنّما يستمدّه من الأسفل والقاعدة، ومؤدّى ذلك أن تكون سلطةُ الأمر سلطةً محكومة بشروط القاعدة التي ولدها (القوم).

أما هيكل الأمر الملكي، فإنه تمّ تقويض بنيته عبر تعميم وتوسيع مفهوم «الشرك» ومدّه من المجال العقدي إلى السياسي، المجالين المتصلين بأحكام في القرآن، الأمر الذي اقتضى اعتبار «الملأ» و«الأرباب» ونظام «المُلك» سلبيين للغاية، ويتناقضان مع المنظور التوحيدي القرآني، وبدا الأمر أشبه باللعبة الروسية الكبيرة، بداخلها الملأ والأرباب والملك، أضرمت فيها النار! الشيء الوحيد الذي بقي من النظام الملكي هو «الناس» بوصفهم جماعة سياسيّة، أي يربطهم رابط الاستئناس السياسي وما يعنيه من مصالح مشتركة؛ إذ يبدو مفهوم القوم قاصراً عن استيعاب منظومة سياسيّة كبيرة، كتلك التي يطمح إليها القرآن، لذلك فقد كان «الناس» هم الهدف، وسيتطابق مفهوم «القوم» مع مفهوم «المؤمنون» (أو حتى مفهوم «الأمة» عند المؤمنين الأوائل)، حيث يصبح الدين أحد مقومات الحياة والمعاش الأساسية، ويصبح مفهوم «المؤمنون» جزءاً من هيكل الأمر الجديد، ليحل هذا المفهوم محل مفهوم «الملأ».

هكذا تمّ استيلاد نموذج جديد لهيكل الأمر، هو محصّلة لعملية هدم نماذج قائمة، وإدماج عناصر جديدة في مكوّناتها، فمن جهة تمّ تعديل مفهوم «أولي الأمر»، ومن جهة أخرى، بقي من النموذج الملكي المجتمع السياسي ممثلاً في مفهوم «الناس»، وأدخل مفهوم «المؤمنون»[151] ليحلّ محلّ مفهوم «الملأ»، واستعيض عن مفهوم الأرباب بمفهوم «أولي الأمر» بصيغته الجديدة، وأضيف

(١٥٠) «سورة النساء،» الآية ٨٣.

(١٥١) ليس في الخطاب القرآني ما يشير إلى دور «الأمة» في بنية الأمر، فقد كان الخطاب القرآني في موضوع «الأمر» السياسي متجهاً نحوهم وليس نحو «الناس»، مما يجعل لهم دوراً خاصاً في هيكل الأمر.

إلى ذلك كلِّه في مركز طبقة أولي الأمر «الرسول»[152] بوصفه ممثلاً لأمر الله، فـ«من يطع الرسول فقد أطاع الله»[153]، لكن على أنّ موقعه سيبقى شاغراً بعده، إذ لم يكن هنالك نبيٌّ يخلفه، فهو «خاتم النبيين»[154]:

الشكل الرقم (٣ ـ ٣)
هرم السلطة (هيكل الأمر) الذي يمثل الرؤية القرآنية



هكذا، بينما يكون كل من «أولي الأمر»[155] و«الرسول» من جماعة الأمر، فإنّ كلاً من «المؤمنين» و«الناس» هم من جماعة الطاعة.

---

(١٥٢) انظر: «سورة النساء،» الآية ٥٩: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ..**﴾، والسورة نفسها، الآية ٨٣: ﴿**إِذَا جَاءهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ..**﴾.

(١٥٣) انظر: «سورة النساء،» الآية ٨٠.

(١٥٤) انظر: «سورة الأحزاب،» الآية ٤٠.

(١٥٥) يشمل مفهوم أولي الأمر في الأحكام السلطانية كُلاً من الجماعات الآتية: أهل الاختيار، أهل الحل والعقد، أهل الشوكة، أهل الشورى، أهل الرأي والتدبير. انظر هذه المفاهيم في: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **في النظرية السياسية من منظور إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**، سلسلة الرسائل الجامعية؛ ٢٥ (هيرندن: فيرجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨)، ص ٣٦٦ ـ ٣٧٤، وعبد الله بن إبراهيم الطريقي، **أهل الحل والعقد: صفاتهم ووظائفهم**، سلسلة دعوة الحق؛ ١٨٥ (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨٩)، ص ٢٥.

الفصل الرابع

النموذج (نظام الأمر)

تقتضي السلطة المنظِّمة ـ ربما أكثر من غيرها[1] ـ فكرة القانون[2]، فهو يمنح تنظيماً وانسجاماً للعلاقات الاجتماعيّة والممارسات تعزّز بدورها تماسك السلطة وتقوّيها، كما إنّه في الوقت نفسه يكبح الفوضى الناتجة عن الصراع بين النوازع الخيّرة والنوازع الشريرة في المجتمع السياسي في صراعها الأبدي المستمر، والتي لا بد من «كبحها بحزم؛ حتّى لا تؤدّي إلى دمار النظام الاجتماعي الذي من دونه لا تكون حياة الإنسان أرقى من حياة الحيوان، ومن وجهة النظر هذه يظلّ القانون هو الرّادع الذي لا غنى عنه لكبح جِماح قوى الشر»[3]، غير أن القانون في النموذج الملكي لم يكن سوى قراراتَ الملوك وأوامرهم السامية لضبط المجتمع السياسي وتنفيذ

---

(١) وفقاً لمؤرخ القانون دينيس لويد فـ «إن الاعتراف بأن نظاماً من القواعد والقوانين ضروري، حتى في أبسط أشكال المجتمع، يبدو أمراً لا مفر منه». انظر: دينيس لويد، **فكرة القانون**، ترجمة سمير الصويص؛ مراجعة سليم بسيسو، عالم المعرفة؛ ٤٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨١)، ص ٢٣.

(٢) لا ترى بعض الاتجاهات الفلسفية (الماركسيون، وجان جاك روسو، والفوضويون، وآخرون غيرهم) القانون ضرورة للمجتمع المنظم، بل تراه شراً يجب التخلص منه في نهاية المطاف. انظر: المصدر نفسه، ص ١١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤. وفكرة أن وظيفة القانون كبح الشر يستند إليها أصحاب النظرية الفلسفية التي ترى أن الإنسان شرير بطبعه (هيوم وهوبز وآخرون). إلا أن القانون من وجهة نظرنا يلعب دوراً مزدوجاً: التنظيم وكبح الشر (إدارة الصراع)، مع ملاحظة أن هذا التنظيم ليس أمراً يمكن أن تقوم به الجماعات السياسية بشكل فطري كما يذهب الفوضويون (ص ٢٣).

طموحاتهم[٤]، وإذا أمكننا اتخاذ وجود القوانين معياراً لنشوء نظام الملكيّة ذاته واكتشاف الإنسان لسلطة القوة، فإنّ ذلك قد لا يعود كثيراً إلى ما قبل الألف الثالث قبل الميلاد، ولا يشير القرآن إلى ملك قبل الملك الذي عاصره النبي إبراهيم (ﷺ)، الأمر الذي قد يعني أن نبوّة إبراهيم لم تكن بعيدة عن تاريخ نشوء الملكيّات، كما إنّ دعوة إبراهيم العالميّة، والتي لم تكن قوميّة قط وفقاً للقرآن[٥]، تشير إلى ولادة مفهوم المجتمع السياسي المنظّم المتجاوِز للمفهوم القومي الذي وُجد بوجود الملكيّات.

كانت الإرادة الملكيّة «السامية» التي تتجسّد في أوامر ومراسيم، تستأثر وحدها بمهمّة تسيير الجماعة وضبطها بغرض استقرار المُلك، والممالك التي عُرفت تاريخيّاً واكتُشفت آثارها في العصر الحديث كانت جميعها لديها أوامر ملكيّة ومراسيم وليست قانوناً مرجعيّاً يُحال إليه، يُحاسب الناس بموجبه، ووظيفة المؤسّسة القضائيّة التي كانت قد بدأت بالتشكل، فوجود أوامر من جماعة الأمر تقتضي وجود سلطة محاسِبة (القضاء)، لا ترقى إلى نظام قانوني ولا قضائي[٦]، وسنشهد ولادة أوّل قانون مكتوب وشبه متكامل (شريعة

---

(٤) كانت القوانين في شرق المتوسط القديم (خط الطول من أرمينيه إلى اليمن) وتلك التي وجدت في بلاد ما وراء النهرين تتضمن مراسيم الملك ومشرِّعيه الذين يجسدون هذه الإرادة ويضعونها موضع التنفيذ (الملأ)، حيث كان يُعتقد أن الملك نفسه من نسل إلهي أو هو «إله» بنفسه!. انظر: Lorenzo Viganó, «Judges at Ebla,» *Liber Annuus* (Studium Bibicam Franciscanum, Jerusalem), vol. 41 (1991), pp. 303 - 310, and

مجموعة من المؤلفين، **شريعة حمورابي وأصل التشريع في الشرق القديم**، ترجمة أسامة سراس، ط ٢ (دمشق: دار علاء الدين، ١٩٩٣)، ص ١٤.

(٥) تشير آيات عديدة إلى أن دعوة إبراهيم ج كانت لـ «الناس» عامة من دون قيد، وأن الله جعله «للناس إماماً». انظر مثلاً: **القرآن الكريم**: «سورة البقرة،» الآية ١٢٤، و«سورة الحج،» الآية ٢٧.

(٦) استنّ ملوك عديدون الذين حكموا في بلاد الرافدين وشرق المتوسط (منطقة بلاد الشام)، إلا أنه لم يصلنا إلا أجزاء مبعثرة من هذه القوانين، عثر عليها من آلاف الرُّقُم الطينية المكتشفة. ففي الرافدين «ما تبقى من قوانين عهد أوركاجينا في لاجاش (لغش تللو) ٢٣٦٠ ق.م، وسرجون الآكادي ٢٣٠٠ ق.م، وأورنامو في مدينة أور ٢١٠٠ ق.م، بالإضافة إلى قوانين عشتار ملك إيسين ١٩٣٠ ق. م، والتي كانت نوعا ما أكثر شمولية، والتي وصلنا منها ثمانية وثلاثون قانوناً، ومجموعة مدينة إشنونا التي تحوي ستين قانوناً، بالإضافة إلى قوانين حمورابي. وتعتبر مملكة إيبلا (على بعد ٧٠ كم جنوب مدينة حلب شمال سورية) أقدم الممالك التي اكتشفت حتى الآن في هذه المنطقة، فهي تعود إلى ٢٤٠٠ ق.م. وقد عثر فيها على مكتبة تحتوي على ما يقارب ٢٠ ألف رُقُم طيني بالخط المسماري واللغة الإيبلية ذات الأصل الآكادي، وتتضمن هذه بعض القوانين المتفرقة والتي تشكل =

حمورابي)[٧] بعد الدعوة الإبراهيميّة ونزول «الصُّحُف» في بداية الألفية الثالثة ونهاية الألفية الثانية قبل الميلاد على أقلّ تقدير، علينا أن نتذكّر هذه الملاحظة ونبحث عن مغزاها ونحن ندرس علاقة «الله» بهيكل الأمر كما يبدو في القرآن.

أولاً: الله والرسول
(الشريعة كمرجعيّة، والنبي كمؤسس)

يبدأ الخطاب القرآني بأسلوب بلاغيّ باهر بالتأكيد أن «الله رب العالمين»، و«مالك يوم الدين»، والمعبود المستعان على الهداية إلى «الصراط المستقيم»، وسيعمَد الخطاب القرآني منذ البداية على استلال متدرّج للخيط السياسي الخاص من هذه الإقرارات العقديّة الأوليّة، فالله هو «رب العالمين» الذي يجب أن يُعبَد لأنه خلقهم[٨]، وخلق «ما في السموات والأرض»[٩]، إنّه «خالق كل شيء»[١٠]، وبالتالي هو «ربّ كلّ شيء»[١١]، و«مالك المُلْك»[١٢]، «المَلِكُ الحق»[١٣]، هكذا يتمّ توليد مفهوم المُلكيّة من الخلق،

= مراسيم ملكية. انظر: هوريست كلينكل، حمورابي البابلي وعصره، ترجمة محمد وحيد خياطة (دمشق: دار المنار للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٩٠)، ص ٢٠ ـ ٢١؛ مجموعة من المؤلفين، المصدر نفسه، ص ١١٤؛ Viganó, Ibid., p. 303, and Kenneth A. Kitchen, *The Bible in its World: The Bible and Archaeology Today* (Exeter: Paternoster Press, 1977), chap. 3: «Ebla: Queen of Ancient Syria,» p. 39.

(٧) الواقع أن حمورابي لم يكن أول من دوَّن القانون، فقد كانت قبل حمورابي «قوانين» مدونة، وهو ما أشرنا إليه في الهامش السابق، إلا الذي فعله حمورابي كان يقوم بإصلاح القوانين الموجودة، فثلاثة أرباع القوانين التي ذكرها حمورابي ـ مثلاً ـ هي قوانين مدينة إشنونا الستون (قبل حمورابي ببضعة عشرات من السنين) ذاتها معدَّلة. انظر: مجموعة من المؤلفين، المصدر نفسه، ص ٩.

(٨) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآية ٢١. وسيتواتر التذكير لاحقاً بشكل مستمر، انظر مثلاً: «سورة النساء،» الآية ١؛ «سورة الأنعام،» الآيات ٢، ٩٤ و١٠٠؛ «سورة الأعراف،» الآية ١١؛ «سورة الليل،» الآية ٣، و«سورة التين،» الآية ٤.

(٩) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآيتان ٢٩ و١٦٤؛ «سورة آل عمران،» الآية ١٩١، و«سورة الأنعام،» الآيات ١، ٧٣ و١٠١.

(١٠) انظر: «سورة الأنعام،» الآية ١٠٢؛ «سورة الرعد،» الآية ١٦؛ «سورة الزمر،» الآية ٦٢، و«سورة غافر،» الآية ٦٢.

(١١) «سورة الأنعام،» الآية ١٦٤.

(١٢) «سورة آل عمران،» الآية ٢٦.

(١٣) «سورة طه،» الآية ١١٤.

وربط الخلق بالربوبيّة، وهو أمر يولّد ضرورة مبدأ الحقّ المطلق بالأمر والحكم، وهو أمر منطقي، فمن يملك يأمر ويحكم، وبما أنّ الله هو الخالق والمالك والربّ المعبود فـ﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾[١٤] ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾[١٥]، و﴿لِلَّهِ الأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ﴾[١٦]، وهو ﴿يحكُم ما يريد﴾[١٧]، و﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[١٨]. ولأنّ الله عليم بما خلق فليس «أحسن من الله حكماً»[١٩] .كذلك، وبما أنّه الإله الواحد الذي لا شريك له ـ على ما بسطناه في المباحث آنفاً ـ فإنه ﴿لا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾[٢٠] ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ﴾[٢١]. هكذا إذاً، يضعنا القرآن بخطابه أمام مفهومي «الأمر» و«الحكم»، ليشكّل أساساً في بناء سلطة الأمر.

١ ـ أمر الله

الأمر في دلالته اللغويّة أصل واحد، هو «الطلب والتكليف مع الاستعلاء»[٢٢]، وذلك بالرغم من إشارة ابن فارس إلى أنّه «أصولٌ خمسةٌ: الأمر من الأمور، والأمر ضدّ النهي، والأَمَر النَّماء والبَرَكة بفتح الميم، والمَعْلَم، والعَجَب»[٢٣]. وبملاحظة هذا المعنى في مفهوم «الأمر» ذهب

(١٤) «سورة الأعراف،» الآية ٥٤.

(١٥) «سورة هود،» الآية ١٢٣.

(١٦) «سورة الروم،» الآية ٤.

(١٧) «سورة المائدة،» الآية ١.

(١٨) «سورة الأنبياء،» الآية ٢٣.

(١٩) «سورة المائدة،» الآية ٥٠.

(٢٠) «سورة الرعد،» الآية ٤١.

(٢١) «سورة الكهف،» الآية ٢٦.

(٢٢) المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج ١، ص ١٥٨. وحسب المصطفوي فإن الـ(أمر) «يطلق على كل ما يكون مطلوباً ومورداً لتوجّه تكليف من جانب مولى أو من جانب نفسه. صريحاً أو مقدراً. وأَمِرَ بكسر العين: مأخوذ من هذا المعنى أيضاً، فإن أمر متعدياً إذا أريد لزومه تكسر عينه ويكون الطلب مع الاستعلاء، بمعنى العلوّ والكبر لازماً في نفسه. ومنه يؤخذ معنى المنكر والعجب والنماء والبركة، وكذلك العلامة من جهة كونها علامة للطلب والمطلوب؛ فمعنى الطلب والاستعلاء في جميع هذه الموارد محفوظ».

(٢٣) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ١، ص ١٤١. وعموماً يذهب اللغويون إلى أن مادة «أ م ر» أكثر من أصل واحد. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مج ١، ج ٢، ص ١٢٥، ومحمد بن أحمد الجوهري، **الصحاح في اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، ط ٢ (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٧٦)، مج ٢، ص ٥٨٠.

الأصوليّون إلى تعريف الأمر بأنه «طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء»[٢٤]، واستعماله في القرآن لم يخرج عن الأصل اللغوي المشترك[٢٥]، وهو يدور في معنيين: الشأن (موضوع الأمر، وهو في الأصل استعمال مجازي) أو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء (من آمر يملك سلطة الطلب الملزِمة إلى مأمور خاضع لسلطته ومُلزَم بطاعته)[٢٦].

يبدأ الخطاب القرآني أوّل ذكر لمفردة الأمر - وفق الترتيب المصحفي - في بدايات سورة البقرة بتعبير «**ما أمر الله**»[٢٧] والذي يطابق دلالياً تعبير «**أمر الله**»[٢٨] الذي سيختتم به الخطاب القرآني استخدام مفردة «**الأمر**»[٢٩]. يفتتح الخطاب القرآني المتعلّق بالأمر، إذاً، بالحديث عن «ما أمر الله» بوصفه مقتضى «عهد الله من بعد ميثاقه»، وعهد الله هو توحيده في ربوبيته (رب العالمين)[٣٠]، فهو عهد فطري إذاً، اقتضاه أنه الخالق لهم، والذين ينقضونه هم الكافرون «الفاسقون»[٣١] عن فطرتهم، وهم بذلك «الخاسرون» بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى، وما تقتضيه من ذهاب شيءٍ كان قد اكتُسب من

---

(٢٤) فخر الدين محمد بن عمر ضياء الدين الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق طه جابر العلواني، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢)، ج ٢، ص ١٨. وهذا هو تعريف الرازي الذي خلص إليه بعد نقد تعريفات عدة لمن سبقه من الأصوليين.

(٢٥) يرى الراغب الأصفهاني أن معنى الأمر في استعمال القرآن محصور في أحد معنيين: الشأن أو الطلب بفعل. وقد ضعّف معنى «التكثير». انظر: الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٨٨ - ٨٩.

(٢٦) وهو ما ذهب إليه الراغب الأصفهاني. انظر: المصدر نفسه، ص ٨٨ - ٨٩.

(٢٧) «سورة البقرة،» الآية ٢٧.

(٢٨) انظر مثلاً: «سورة النساء،» الآية ٤٧، و«سورة التوبة،» الآية ٤٨.

(٢٩) ﴿**ذَٰلِكَ أَمْرُ اللَّهِ أَنزَلَهُ إِلَيْكُمْ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُعْظِمْ لَهُ أَجْرًا**﴾ [الطلاق: ٥].

(٣٠) انظر الآية التي تشرح هذه العهد لاحقاً بشكل صريح في: ﴿**أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ**﴾ [يس: ٦٠]. وانظر تفسير العهد، في: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ١، ص ٢١٠؛ الرازي، **مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)**، ج ٢، ص ١٦١؛ أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، **معالم التنزيل**، تحقيق محمد عبد الله النمر [وآخرون]، ط ٤ (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧)، ج ١، ص ٧٧، وأبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود [وآخرون]، ٤ ج (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٨)، ج ١، ص ٢٤٦.

(٣١) انظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ١، ص ٢١١.

قبل، وهو هنا ما اكتسب بأصل الفطرة (الخلق): ﴿**الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ**﴾[٣٢]، وهكذا، فإن جملة «ويقطعون ما أمر الله...الخ» في الآية السابقة هي في الواقع تفسيريّة لمعنى نقض «عهد الله»، وتتضمّن «قطع ما أمر الله به أن يوصل» (العصيان) و«الفساد في الأرض»، ويهمُّنا ههنا بالدرجة الأولى مفهوم «ما أمر الله به أن يوصل»، وهو - على ما ذهب إليه كثير من المفسرين - «دين الله وعبادته في الأرض، وإقامة شرائعه، وحفظ حدوده»[٣٣]، أي أمره التكليفي للناس.

سيتحدّد الفضاء الدلالي لـ«أمر الله» مع تقدّم الخطاب القرآني بوصفه «البر»[٣٤]، وهو - كما تشرحه آية لاحقة - فعل متضمّن ﴿**الإيمان بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ**﴾، و﴿**إيتاء الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ**﴾، و﴿**إقامة الصَّلاةَ**﴾، وَ﴿**إيتاء الزَّكَاةَ**﴾، وَالوفاء ﴿**بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ**﴾، والصبر ﴿**فِي الْبَأْسَاء والضَّرَّاء وَحِينَ الْبَأْسِ**﴾، وهو شامل لكل ما تقتضيه التقوى[٣٥]، فما ورد في هذا السياق يشمل «الاعتقاد والأعمال الفرائض والنوافل»[٣٦]. وسيكون

---

(٣٢) «سورة البقرة،» الآية ٢٧.

(٣٣) انظر: أبو محمد عبد الحق بن بن غالب بن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق وتعليق الرحالة الفاروق [وآخرون]، ط ٢ (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر، ٢٠٠٧)، ج ١، ص ١٥٩ - ١٦٠. وذكر ابن عطيّة أن هذا هو مذهب «جمهور أهل العلم» ثم قال «وهذا هو الحق». انظر أيضاً: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ١، ص ٢١١، والبغوي، **معالم التنزيل**، ج ١، ص ٧٧.

هذا وقد ذهب كثير من العلماء إلى أن مفهوم «ما أمر الله به أن يوصل» هو الأرحام. وهو رأي نقل عن مقاتل رحمه الله. انظر مثلاً: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ١، ص ٤١٥.

(٣٤) وهو المفهوم من دلالة الآية: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤]. إذ معنى الآية أن الكتاب المنزل بين أيدي الرهبان والأحبار من أهل الكتاب يأمرهم هم بالبر كما يأمر غيرهم.

(٣٥) انظر: المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٧٧. وقد ورد في الحديث الشريف عن وابصة بن معبد (ﷺ) عن النبي (ﷺ) قوله: «البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك». انظر: أحمد بن محمد بن حنبل، **المُسند**، تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرون] (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩)، ج ٢٩، ص ٥٢٧، رقم ١٨٠٠١ وص٥٣٣، رقم ١٨٠٠٦. وأشار المحققون إلى أن سنده ضعيف.

(٣٦) الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ١١٤.

كلّ ما يرد من وصف أمر الله لاحقاً هو من مصدقات هذا لـ«البِر» العام[٣٧]. وسيكون مقابل أمر الله «أمر الشيطان»، الذي سيشتمل مفهومياً على «السوء والفحشاء»، والقول «على الله ما لا تعلمون» (الشرك)[٣٨].

غير أنّ الأمر يتجاوز حدود مجرد التطبيق الشخصي والمباشر لأوامر الله، إلى نظام الأمر ذاته؛ أي **أمر بما ينبغي أن يكون عليه نظام الأمر بين البشر**، هكذا سيتقدّم الخطاب القرآني بالأمر إلى جماعة المسلمين بأن «**يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر**»[٣٩]، وأن «**يحكموا بين الناس بالعدل**»[٤٠]. غير أن مدلول «**المعروف**»[٤١] (وبالتالي «المنكر») سيبقى منوطاً بالجماعة ذاتها؛ إذ لا نجد لها تعريفاً في القرآن[٤٢]، وسيتحدّد مفهوم «**العدل**»[٤٣] أيضاً في استعمال الخطاب القرآني بـ **المساواة** بين طرفين أو أطراف متعددة[٤٤]،

---

(٣٧) انظر: «سورة البقرة،» الآيات ٤٩، ٢٢٢ و٢٧٥.

(٣٨) انظر: «سورة البقرة،» الآيات ١٦٨، ١٩٦ و٢٦٨.

(٣٩) انظر الآية: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، انظر أيضاً: «سورة آل عمران،» الآيتان ١١٠ و١١٤؛ «سورة الأعراف،» الآية ١٥٧؛ «سورة التوبة،» الآيتان ٧١ و١١٢، و«سورة الحج،» الآية ٤١، و«سورة لقمان،» الآية ١٧.

(٤٠) انظر الآية: ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ [النساء: ٨٥]. والآية: ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠].

(٤١) انظر مفهوم المعروف في القرآن في: المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج ٨، ص ١١٩

(٤٢) لاحظ رضوان السيد في ما يخص مفهوم المعروف (والمنكر) بأن «السياقات القرآنية (...) ليست مؤكدة أو شديدة الوضوح، إلا أن المتبادر منها أن المصدر الأولي لمقاربة مسألتي الخير والشر أو المعروف والمنكر إنما هو الأعراف المستقرة أو العقل الجمعي». انظر: مايكل كوك، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي**، ترجم النص وراجعه على المصادر وقدّم له رضوان السيد، عبد الرحمن السالمي وعمار الجلاصي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩)، ص ١٢، مقدمة المترجم «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: المقولة والتاريخ والفقه ومسائل الشأن العام».

(٤٣) وهو ما ذهب إليه الراغب الأصفهاني. انظر: الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٥٥١.

(٤٤) تواترت مفردة (عدل) بصيغه المتعددة (فعلاً واسماً) ٢٤ مرة في القرآن. ومعظم اللغويين يرون أن «عدل» أصلان متضادان أو أكثر، وأن أحدهما هو المساواة، ومنه، مجازاً، الحكم بالحق؛ لأنه سبيل لإحقاق الحق، من باب إطلاق السبب على المُسبَّب. والثاني هو الميل والانحراف عن الشيء. انظر مثلاً: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٤، ص ٢٠٠، وأبو منصور محمد بن =

وسنرجع إلى هذا بعد قليل. المهم في هذا السياق هو ارتباط الأمر بمفهومي «الحكم» و«العدل»، فالخطاب القرآني يأمر بالحكم القائم على العدل (بالعدل)، حيث سيكون معنى هذا الأمر بالعدل هو تطبيق مدلول الإيمان بإله واحد للبشر، وتنزيل مفهوم المساواة من الحيّز الاعتقادي إلى الحيّز التداولي، فالمساواة المطلقة بين البشر في الحكم طلب قرآني صريح وبأشدّ الألفاظ وضوحاً: «**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ**»[٤٥]، و«**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ**»[٤٦]، و«**أُمِرْتُ**»[٤٧] (النبي). والمساواة في الحكم ليست بين المسلمين والمؤمنين وحسب، ولكنّها المساواة «**بين الناس**»[٤٨] أجمعين، كل الناس.

مع تقدّم الخطاب القرآني يبدو واضحاً التمييز بين نوعين من «أمر الله»، **أوّلهما**: الأمر التكويني[٤٩] المتعلق بالكون ونظامه **والثاني**: الأمر التكليفي[٥٠] المتعلّق بالبشر وغيرهم من المخلوقات ذات الإرادات المستقلّة، الملائكة والجن، الأوّل سيكون تعبيراً عن قدرة الله القاهرة فوق عباده وخلقه، فطاعة الأمر هنا **طاعة قهريّة**، قهر سيتعلق بالقدرة الإلهيّة التي لا يحدّها حدّ على الفعل والإيجاد، فعندما «يأتي الله بأمره» فذلك لأن ﴿**اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[٥١]، ولأنّه كذلك، فهو حاصل لا محالة، فـ﴿**إِذَا قَضَى أَمْراً، فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾[٥٢]، و﴿**إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ**﴾[٥٣]، وسنلاحظ أن استخدام الخطاب القرآني، عندما يعمّم الأمر مطلقاً لله نحو: ﴿**إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ**﴾[٥٤] ﴿**وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ**﴾[٥٥] ﴿**لِّلَّهِ الأَمْرُ جَمِيعاً**﴾[٥٦]، و﴿**لِلَّهِ**

= أحمد الأزهري، **تهذيب اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٢٠٨، وابن منظور، **لسان العرب**، ج ١١، ص ٤٣٠.

(٤٥) «سورة النساء،» الآية ٥٨.

(٤٦) «سورة النحل،» الآية ٩٠.

(٤٧) «سورة الشورى،» الآية ١٥.

(٤٨) «سورة النساء،» الآية ٥٨.

(٤٩) سيبدأ استعمال الخطاب القرآني للأمر التكويني بدءاً من الآية ١٠٩ من «سورة البقرة».

(٥٠) سيبدأ استعمال الخطاب القرآني للأمر التكليفي بدءاً من الآية ٢٧ من «سورة البقرة».

(٥١) انظر: «سورة البقرة،» الآية ١٠٩.

(٥٢) انظر: «سورة البقرة،» الآية ١١٧.

(٥٣) انظر: «سورة البقرة،» الآية ٢١٠.

(٥٤) انظر: «سورة آل عمران،» الآية ٥٤.

(٥٥) انظر: «سورة هود،» الآية ١٢٣.

(٥٦) انظر: «سورة الرعد،» الآية ٣١.

الأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ﴾[٥٧] **﴿وَالأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾ ﴿يوم القيامة﴾**[٥٨]، فإنما ذلك في الأمر التكويني وحده، وما في حكمه من التدخل في تغيير العالم والتأثير في التاريخ البشري الأرضي، أو في أصل الحق في الأمر، حيث هذا الحق برمّته فرع عن فعل الخلق: **﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾**[٥٩]. وسيُستعمل مفهوم «القضاء» للدلالة على هذا النمط من الأوامر التكوينيّة[٦٠] وما في حكمها[٦١] ممّا أسلفنا الإشارة إليه، وغالباً ما يستخدم في هذا النوع من الأوامر صيغة المبني للمجهول «قُضي الأمر»[٦٢]. ومدلول القضاء هنا هو معنى إنجاز الأمر التكويني وإحداث أثره، أي ما يُعبَّر عنه بـ«فصل الأمر»[٦٣]. وبالرغم من أنه لا توجد تسمية خاصة في الخطاب القرآني للأمر التكويني عندما يتعلّق بالإنسان، فإنه في السنة النبوية يسمَّى بـ«القَدَر» ويمثل أحد أركان الإيمان[٦٤].

---

(٥٧) انظر: «سورة الروم،» الآية ٤.

(٥٨) انظر: «سورة الانفطار،» الآية ٩.

(٥٩) «سورة الأعراف،» الآية ٥٤.

(٦٠) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآية ١١٧؛ «سورة آل عمران،» الآية ٤٧؛ «سورة الأنعام،» الآية ٢؛ «سورة مريم،» الآية ٣٥؛ «سورة طه،» الآية ١١٤؛ «سورة الزمر،» الآية ٤٢، و«سورة غافر،» الآية ٦٨.

(٦١) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآية ٢١٠؛ «سورة الأنعام،» الآية ٨؛ «سورة الأنفال،» الآيتان ٤٢ و٤٤، و«سورة الأحزاب،» الآية ٣٦.

(٦٢) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآية ٢١٠؛ «سورة الأنعام،» الآية ٨؛ «سورة الأنفال،» الآيتان ٤٢ و٤٤، و«سورة يس،» الآية ٤١، «سورة الأحزاب،» الآية ٣٦.

(٦٣) انظر: الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٦٧٤، والمصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج ٩، ص ٣١٥. والأصل الدلالي المعجمي للقضاء ـ حسب ابن فارس ـ هو «إحكام أمر وإتقانه، وإنفاذه لجهته»، أي إنجاز الشيء وتحقيقه والمضي فيه إلى نهايته. وما ذكر من استعمالات له فليست إلا مصاديق لهذا الأصل. انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٥، ص ٨٢.

(٦٤) في الحديث الشريف عندما سئل النبي (ﷺ) «عَنْ الإِيمَانِ، قَالَ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ، وَمَلائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ». (اللفظ لمسلم). انظر: البخاري، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله (ﷺ) وأيامه**، ج ١، ص ٣٣، رقم ٥٠، ومسلم بن الحجاج، **الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم**، ج ١، ص ٣٦، رقم ٨.

أما في علم الكلام فثمة خلاف حول مفهومي «القضاء» و«القدر» بوصفهما مفهومان متكاملان وظيفياً، وفي علاقة كل منهما بالآخر. والخلاف الدائر حول القدر أو القضاء هل يقع على أفعال =

أما الأمر التكليفي، فكما هو متناول في الخطاب القرآني يأتي في صيغ متعدّدة فصّلها الأصوليّون[٦٥]، تتناول قضايا تدخل في إطار الأحكام التشريعيّة، بعضها يدخل اليوم فيما يعرف بالأحوال الشخصيّة، وبعضها الآخر يدخل في إطار المعاملات المالية، ويدخل بعضها في العقوبات الجنائيّة: الحدود، وبعضها يتعلّق بأحكام العبادات: صلاة، زكاة، حج، صوم، وأخيراً قسم يتعلّق بالسياسة، والأمر التكليفي المتّصل به، هو أمر بنظام الأمر، على نحو ما أشرنا إليه آنفاً، وأمر بطاعة الأمر المتولّد عن هذا النظام. على أنّ مفهوم «الطاعة» سيظهر هناك بوصفه إنجازاً للأمر، في مقابل الإنجاز التكويني الموصوف بالقضاء. على أنّ الخطاب القرآني استعمل تعبير «القضاء» في الأمر التكليفي مرّتين، مرّة للدلالة على شدّة خطورتهما وضرورة الالتزام بهما في مشابهة لالتزام الكون قهراً بأمر الله، كما لو أنهما أمران تكوينيان: وهما «الحسنى بالوالدين»[٦٦] وأمر «الله ورسوله»[٦٧] معاً للجماعة المؤمنة.

وعموماً ستكون الطاعة ملزمة لا خيار فيها: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[٦٨]، إلا أنّ التزامها يخضع للإرادة الإنسانيّة المستقلّة والحرة، وليس للإرادة الإلهيّة التكوينيّة القهريّة؛ ذلك أنّ هذه الطاعة فرع عن الإيمان، والإيمان بذاته أمر منوط بالإرادة المستقلّة ومطلق الحريّة الإنسانيّة؛ إذ يقرّر الخطاب القرآني مبدأ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[٦٩]،

= الإنسان أو لا؟ فإنه يدخل في الجدل الكلامي حول هل الإنسان مسيّر أم مخيّر، ومنه النقاش حول «الكسب» الإنساني (نظرية أشعرية). انظر هذا الخلاف ـ على سبيل المثال ـ في: محمد سعيد رمضان البوطي، **الإنسان: مسير؟ أم مخير؟** (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٧)؛ سميح دغيم، **فلسفة القدر في فكر المعتزلة** (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢)، وعمر سليمان الأشقر، **القضاء والقدر**، ط ١٣ (عمّان: دار النفائس، ٢٠٠٥).

(٦٥) انظر مثلاً: بدر الدين بن بهادر الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق عبد القادر العاني؛ راجعه عمر سليمان الأشقر، ٦ ج، ط ٢ (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٢)، ج ٢، ص ٣٥٦ ـ ٣٧٢ و٤٢٨ ـ ٤٣٠.

(٦٦) «سورة الإسراء،» الآية ٢٣.

(٦٧) «سورة الأحزاب،» الآية ٣٦.

(٦٨) حول تفسير هذه الآية، انظر على سبيل المثال: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ٢٠، ص ٢٧١.

(٦٩) «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

ويعيد التذكير به كلّما كان مناسباً[٧٠]. وبالإمكان ملاحظة أنّ هذا التقرير لمبدأ الحرية الدينيّة والتذكير بها كان مرتبطاً بسياق الحديث عن «الطاغوت» والملوك الذين يفتنون الناس عن دينهم، وهو بذلك يحمل مغزىً سياسيّاً بقدر ما يحمل مغزىً دينيّاً[٧١]؛ إذ سيكون مبدأ الحريّة الشخصيّة الوجه الآخر المكمّل لتدمير مبدأ «الأرباب»، الذين يستندون إلى سلطة القهر السلطاني للناس واستعبادهم على هواهم.

موضوع «**الطاعة**» ـ ما يُطاع فيه ـ بدوره متصل بالدرجة الأولى بالمجال السياسي، وبالدرجة الثانية بالمجال الإيماني؛ ذلك أنّه من جهة أولى «**الطاعة**» **بصيغة المصدر لم ترد في القرآن إلا في موضوعات سياسيّة**، وتحديداً بعلاقة المنافقين بالنبي[٧٢] وبصيغة الأمر فإنّها موزّعة بين الدلالة على مطلق طاعة الله والرسول من دون تحديد دقيق لموضوع الطاعة، وبين الدلالة السياقيّة الواضحة على الطاعة المتصلة بالمجال السياسي[٧٣]، وفي الحالتين فإنّ أمر الطاعة متّصل بالمجال السياسي.

من الملاحظ أنّ الأمر بالطاعة، بل مفهوم الطاعة ذاته، لم يرد إلا بعد نضوج مفهوم الجماعة المؤمنة «المؤمنون»، أي في سياق بناء الجماعة السياسيّة، فلم يبدأ هذا المفهوم بالظهور إلا في سورة **آل عمران**، في الآية ٥٠ منها، بعد أن تحدّدت معالم الجماعة المؤمنة مفهوميّاً وموضوعيّاً في سورة **البقرة** على نحو شبه كامل، في حين واكب ظهور هذا المفهوم، الطاعة، تقريباً ظهورَ مصطلح سياسي آخر هو «المنافقون» في السورة نفسها في الآية ١٦٧، وإذا ما نظرنا بمنظور الدلالة الإحاليّة السيميائيّة فإنّ دلالة هذا الاقتران مرتبطة

---

(٧٠) انظر مثلاً: «سورة يونس،» الآية ٩٩، و«سورة الكهف،» الآية ٢٩.

(٧١) قارن ملاحظة جودت سعيد حول هذا الموضوع، في: سعيد، **كن كابن آدم**، ص ١١١ ـ ١١٢.

(٧٢) تواترت مفردة «طاعة» في القرآن ثلاث مرات، كالآتي: «سورة النساء،» الآية ٨١؛ «سورة النور،» الآية ٣٥، و«سورة محمد،» الآية ٢١.

(٧٣) تواترت مفردة «أطيعوا» بصفتها «أمر لله» أربعة عشر مرة، منها تسع مرات في سياق سياسي، وهي على التوالي: «سورة آل عمران،» الآية ١٣٢؛ «سورة النساء،» الآية ٥٩؛ «سورة الأنفال،» الآيات ١، ٢٠ و٤٦؛ «سورة النور،» الآيتان ٥٤ و٥٦؛ «سورة محمد،» الآية ٣٣، و«سورة المجادلة،» الآية ١٣. وأربع مرات في سياق تصديق الرسول واتّباعه بما أنزل معه، وهما كالآتي: «سورة آل عمران،» الآية ٣٢؛ «سورة المائدة،» الآية ٩٢، و«سورة التغابن،» الآيتان ١٢ و١٦.

بشدّة بتكوين الجماعة السياسيّة على سبيل تحقيق وظيفة الجماعة المؤمنة واستكمال تنظيمها وصياغة هويتها ورؤيتها للعالم كأمّة أخرجت للنّاس.

أمّا الأمر بعدم الطاعة، وهو عموماً يأتي من تنويعات صيغة «**لا تطع**»، فإنّه مرتبط ومتعدّى به إلى «الشرك»، و«الشيطان»، و«المنافقين» و«الكافرين»، وفي حين يكون ما يتّصل بالشرك والشيطان متّصل بموضوع الإيمان بالله الواحد رب العالمين، ودعوة النبيّ للإيمان بما أنزل إليه، فإن ما يتصل بـ«المنافقين» و«الكافرين» يكون مرتبطاً على العموم بالمجال السياسي، كما توضّح سياقات الخطاب القرآني لهذا التعبير. يتضمّن، هذا الذي أشرنا إليه، وجود إقرار ضمني بأنّ هنالك مَنْ له سلطة الأمر، ويمكن طاعته، **فالنهي عن الطاعة (لا تطع) ليس فيه أمر بمطلق الامتناع عنها، بل امتناع عن الطاعة في موضوعات محدّدة.** وما سنلاحظه في خطاب القرآن ارتباط الأمر بالطاعة بثلاثة فاعلين، بوصفهم «آمرين» هم على التسلسل: **الله، والرسول، وأولو الأمر**، وفي حين أن «الرسول» و«أولي الأمر» **آمرون نسبيُّون**، فليس ثَمّة آمرون مطلَقو الحقّ في الأمر، فهم تجاه الله من «أهل الطاعة»، وتجاه الناس من «أهل الأمر» (آمرون)؛ ذلك أن لا أحد يملك الحق في التمرّد على أمر الله، وفي مقدّمتهم الرسول (ﷺ) ذاته.

هكذا، فالأمر التكليفي للناس ليس محصوراً بالله على نحو كامل، إلّا أنّ ما أمر به الله ورسوله لا خيار فيه، ومعنى هذا أن ما تبقى دون ذلك فلـ«أولي الأمر منكم» (من المؤمنين) الخيار فيه. وفي حين يستعمل القرآن تعبير مثل «أمر الله»، و«أمره»، في ما يتصل بالأمر التكليفي والتكويني أيضاً، فإنّه يستعمل، في المقابل، تعبير «أمرهم» حينما يتعلّق الأمر بالمساحة المتاحة لجماعة «أولي الأمر» في الاختيار. على أنّ مفهوم «أمرهم» سياسي بالكامل حينما يتعلّق بالجماعة المؤمنة؛ لأنه متصل بالجماعة ككل، ويفصح الخطاب القرآني بوضوح بأنّ ما يتّصل بأمر الجماعة «أمرهم» يتوقّف الاختيار فيه عندما يكون ثمّة أمر «الله ورسوله» قد قُضي فيه: **﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾**[٧٤] وهذا يعني أن الأصل هو أن يكون لهم الخيرة في «أمرهم».

---

(٧٤) «سورة الأحزاب،» الآية ٣٦.

٢ ـ حكم الله (الكتاب والحكمة)

«الحكم بالعدل» بين الناس أحد مصاديق «أمر الله» الموصوف بأنه أمر بـ«البر»، غير أنّه إذا كان العدل يعني، في غالب استعمال الخطاب القرآني، المساواة، فإنّ تحديد مرجعيّة الحكم بالعدل تمّ تحديدها على طول الخطاب، وعلى نحو مطّرد لا لبس فيه. إلاّ أنّ فهم مرجعيّة الحكم هذه في نظام الأمر تتوقّف على تحديد دلالة مفهوم «الحُكم» ذاته، وقد تسبّب ظهور الدولة الحديثة على أنقاض الخلافة الإسلامية في إثارة جدل واسع حول هذا الموضوع، لا يزال مستمراً إلى اليوم. إذا كانت الدلالة المعجميّة الأوليّة لمادة «ح ك م» تشير إلى معنى المنع[(٧٥)]، ومنه أطلق على الفصل في المنازعات بين الناس «الحُكم»؛ لأنه عمل لـ«المَنْع من الظُّلْم»[(٧٦)] من باب المجاز، بإطلاق المسبَّب على المسبِّب، فإن هذه الدلالة اللغوية لـ«الحكم» استقرت في استعمال العرب قبل نزول القرآن[(٧٧)]، واستمرت في استعمال القرآن تحمل هذا المعنى اللغوي المجازي ذاته[(٧٨)].

---

(٧٥) انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٢، ص ٧٢، والراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٢٤٨.

(٧٦) ابن فارس، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٢.

(٧٧) استخدم كبار شعراء الجاهلية مفردة الحكم ومشتقاتها في شعرهم، مثل طرفة بن العبد (ت ٦٠ ق هـ.)، وذو الأصبع العدواني (ت ٢١ ق هـ.)، وأبو اللحام التغلبي (تاريخ وفاته مجهول)، وآخرون. ومن أمثلتها قول طرفة:

قَسَمتَ الدَهرَ في زَمَنٍ رَخيٍّ ... كَذاكَ الحُكمُ يَقصِدُ أَو يَجورُ

(٧٨) انظر: الراغب الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٢٤٨؛ المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج ٢، ص ٣١٠، وعبد الحميد الفراهي، مفردات القرآن: **نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية**، تحقيق محمد أجمل أيوب إصلاحي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢)، ص ١٧٢.

وذهب الفيروزآبادي إلى أن «الحكم» في القرآن «ورد على نيف وعشين وجهاً» ذكرها في كتابه جميعها، غير أن فحص الأمثلة والتدقيق فيها يكشف عن أنها مصاديق مفهوم الحكم بمعنى القضاء، ودلالات تأويلية وسياقية لا تخرج عن هذا المعنى.

كما ذهب بعض الباحثين أن «الحكم» في القرآن ورد على تسعة معانٍ، هي: «التحليل والتحريم في أمر العبادة والدين»، و«القضاء والقدر»، و«النبوة وسنة الأنبياء»، و«القرآن وتفسيره»، و«الفهم والعلم والفقه»، و«المعنى السياسي» (المُلك)، و«القضاء والفصل بين الخصومات والاختلاف بين الناس»، و«الإتقان والمنع من الفساد»، و«الإبانة والوضوح». والملاحظ في استدلالاته على ما ذهب إليه الخلط بين دلالات المفردات القرآنية «الحكم»، و«الحكمة»، و«الإحكام». انظر: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، تحقيق محمد علي النجار، ٦ ج (بيروت: المكتبة العلمية، [د. ت.])، ج ٢، ص ٤٨٧ ـ ٤٨٨، وهشام أحمد عوض جعفر، **الأبعاد السياسية** =

يبدأ الخطاب القرآني - وفق التسلسل المصحفي - بتناول مفهوم «الحكم» ومشتقاته بعد مرور ما يزيد عن مئة وعشرين آية من إقراره الأول بأن الله «رب العالمين»، و«مالك يوم الدين» والهادي إلى «الصراط المستقيم» عبر الكتب المنزلة على رسله حيث جاء القرآن مصدّقاً لها ومهيمِناً عليها، وفي سياق توضيح دور التنزيل الجديد هذا، القرآن الكريم، في الهداية وموضعته مسار الهداية الإلهية للناس من ربهم، والتي بدأت بالأنبياء من قبل، يستلّ الخطاب القرآني الخيط المفهومي من سورة **الفاتحة** من تعبير «مالك يوم الدين» ليدمج فيه مفهوم الحكم، الذي يمثّل لازماً ضرورياً لمفهوم «يوم الدين»؛ إذ الحكم أحد شكلَي الدين[79]، بمفهوم يوم الدين، **أحدهما** الحساب، **والآخر** الحكم بين طرفين متنازعين أو أكثر، يكون الحاكم طرفاً مستقلاً ومحايداً تجاه كل الأطراف.

إذ يُفتتح خطاب الحُكم بالحديث عن المنازعة بين الأديان، اليهود والنصارى خاصة، ودعوى احتكار الحق، باعتبارهما أمران، الحسم في الخلاف فيهما يرجع إلى الله؛ **﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾**[80]، غير أنّ الحكم في الآخرة، الذي لن يكون «إلا لله»[81]، سيتم تأكيده في سياق المحاججة والنزاع على امتلاك الحقيقة (الحق) بين أتباع الأديان[82]، بل حتى صدق النبي نفسه[83]، وحصر الحكم لله هنا أمر يعني، من جهة، إقرار الحريّات الدينيّة، ومن جهة ثانية يعني عدم وجود سلطة للنبي لجبر الناس على اعتناق ما جاء به «مدّعياً» - بنظر هؤلاء الناس - أنه منزل من الله. إلا أنّ التأكيد على حكم الله في الآخرة، واستفراد الله به، سيتكرّر مع

= لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي؛ ٤١ (هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥)، ص ٥٧ - ٦٧.

(٧٩) حول مفهوم الدين في القرآن، انظر مثلاً: إيزوتسو، **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ص ٣٣٨.

(٨٠) «سورة البقرة،» الآية ١١٣.

(٨١) انظر مثلاً: «سورة الأنعام،» الآيتان ٥٧ و١١٤.

(٨٢) انظر مثلاً: «سورة النحل،» الآية ١٢٤؛ «سورة الحج،» الآيتان ٥٦ و٦٩؛ «سورة النمل،» الآية ٧٨؛ «سورة القصص،» الآيتان ٧٠ و٨٨؛ «سورة الزمر،» الآيتان ٣ و٤٦؛ «سورة غافر،» الآية ٤٨، و«سورة الشورى،» الآية ١٠.

(٨٣) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآية ١١٣.

تقدّم الخطاب منحصراً في موضوعين، كليهما خارج قدرة البشر على التناول: **أحدهما** مزاعم امتلاك الحقيقة الدينيّة، **وثانيهما** هو موضوع «ما في الصدور» من الخواطر والنيات[٨٤]. غير أنّ الخطاب القرآني يختم الحديث عن حاكميّة الله يوم القيامة بإرجاع المسألة إلى أصلها، أي أنّ الحكم فرع عن الملكيّة، والربوبيّة، والعلم المطلق، والحق المطلق، العائدة جميعها لله الواحد الخالق الذي لا شبيه له ولا مثال في الكمال:

﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ[٨٥] ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ. فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَمِنَ الأَنْعَامِ أَزْوَاجاً يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ. لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ. وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَلَوْلا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِن بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ. فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ. وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِن بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾[٨٦].

---

(٨٤) انظر مثلاً: «سورة النساء،» الآية ١٤١.

(٨٥) أكثر المفسرين على أن معنى «فحكمه إلى الله» هو حكمه يوم الدين، وهو تفسير يدعمه السياق، ومنهم الطبري، والبغوي، والرازي، والشوكاني، وذهب العديد من المفسرين إلى أن معناه الكتاب المنزل على النبي، بدلالة آيات أخرى، ومنهم ابن كثير، والبقاعي. حول هذه الآراء، انظر مثلاً: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ٢١، ص ٩؛ البغوي، **معالم التنزيل**، ج ٧، ص ٩ و١١؛ محمد بن علي بن محمد الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير**، تحقيق عبد الرحمن عميرة (القاهرة: دار الوفاء، ١٩٩٤)، ج ٤، ص ٦٩٠، والرازي، **مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)**، ج ٢٧، ص ١٥٠، وقد أشار الرازي إلى أن التفسير الذي يحيل حكم الله إلى يوم القيامة يقتضيه نظم الآية. انظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٧، ص ٩، والبقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآي والسور** مج ٩، ج ١٧، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٨٦) «سورة الشورى،» الآيات ١٠ ـ ١٦.

ومع أنّ مفهوم «حكم الله» بقي في هذا الإطار مشدوداً بقوّة إلى النسق القرآني العام لرؤية العالم؛ إلا أنّه حدّد بعداً جديداً لتدخّل الله المتعالي في التاريخ الأرضي النسبي، أي مفهوم الله «كحاكم» في اختلاف البشر، حيث ما يجري على الأرض من اختلاف، ممّا لا قدرة للبشر على حسمه، سيكون مرجعه إلى الله.

غير أنّنا سنشهد انعطافاً في ربط مسار التاريخ الأرضي بحكم الله، إذ لن يعود حكم الله بذاته بين الناس محصوراً باليوم الآخر وحده، بل إنه سيبدأ حتى قبل ذلك في الدنيا، وذلك ما نشهده في نهاية الجزء السابع من القرآن، غير أنّ هذا الحكم الإلهي لن يكون مواكباً لحضور الله بذاته حضوراً مباشراً، بل سيكون في صيغة حضور أمره التكويني المباشر (القدر)، الذي سيمثل «حكم الله» في عالم الدنيا، وسيظهر على صيغة إثبات صحة أحد الطرفين المختلفين؛ وذلك في سياق حجاجي يتعلّق بالإيمان بالرسل، وربما حتى بمجرد الإيمان بالله، وسيكون حكم الله على صورة وقائع أرضية حاسمة، قَدَر، تمثّل «جزاءً» و«عقاباً» لأطراف الاختلاف، وهو ما سيطلق عليه الخطاب القرآني الوصف البليغ **«أيام الله»**[87]، الذي يتضمّن معنى حضور الله عبر فعله الذي يطغى على كلّ حضور إنساني، والتي ستكون بمنزلة الفصل الأخير في فصل طويل من الاختلاف (تكذيب/تصديق).

يبدأ القرآن بإقامة صلة بين «حكم الله» وبين موضوع الاختلاف، بين محمد وصدق دعواه في النبوة، وبين الكافرين بنبوّته، وأهل الكتاب منهم على وجه أكثر خصوصاً، إذ سيكون الاحتكام إلى الله الحَكَم، نوع من «التحدي» الحجاجي على صدق دعوى محمد (ﷺ): **﴿قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾**[88]، لكن بهذا الحجاج يتقدّم الخطاب خطوة أخرى على شكل استنجاد بقدرة الله منزل الكتاب، رُوي في سياق استنكاري لتأكيد مدى ثقة

---

(٨٧) «سورة إبراهيم،» الآية ٥، و«سورة الجاثية،» الآية ١٤. وتعبير «أيام» مستخدم متداول على لسان العرب قبل نزول القرآن، للدلالة على حوادث هامة في تاريخ العرب، وهي في الغالب مسندة إلى قوم بعينهم، ومن أمثلة ذلك قول الشاعر عبيد بن الأبرص (ت ٢٥ ق هـ.):

أيامَ قَومي خيرُ قَومٍ سوقَةٍ لِمُغَضِّبٍ وَلِبائِسٍ وَلِعاني

(٨٨) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ٥٧.

محمد بن عبد الله (ﷺ) بنبوّته: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَماً وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً﴾[89] لتبدأ فصول أخرى تسرد التجاء النبيين، على نحو مماثل لما فعله النبي محمد (ﷺ)، إرجاء «الحكم إلى الله» بين النبيّين ومكذّبيهم، وكيف حكم الله فعلاً بينهم وبين المكذبين من قومهم[90].

ويستخدم الخطاب القرآني في وصف نتائج الحكم مفاهيم مثل «الخسران»[91]، و«العاقبة»[92]، «الفتح»[93]، و«مكر الله»[94]، غير أنّ الشيء المختلف في النبوات السابقة لمحمد بن عبد الله (ﷺ) هو اتصال الحكم بمفاهيم مثل «العذاب»[95] و«الوعيد»[96]، و«البغتة»[97]، حيث يتجسّد حكمُ الله مباشرة هنالك بوصفه تدخّلاً مادياً وقدرياً بصورة «عذاب» غالباً ما يكون خارقاً للعادة، في حين يبقى «حكم الله» هنا في صورة قدر مباشر، ولكنّه متمهّل وفي إطار النظام الكوني. ومن الواضح أنّ منظومة المفاهيم المستخدمَة مع «حكم الله» في الدنيا في ما يخصّ الأنبياء السابقين هي ذاتها المستخدمة في حكم الله في اليوم الآخر! وفي حين يكون «العذاب» في الدنيا في سِير الأنبياء السابقين هو حكم الله للمكذبين، فإنّ هذا المفهوم سيكون غائباً بالمرة في ما يتعلق بحجاج النبيّ محمد (ﷺ) مع خصومه، وسيحضر بدلاً منه مفهوم «الفصل»، الذي سيكون في اليوم الآخر، إنّه لا عذاب منذ الآن، وإنّما موعد لـ«الحكم» هو «يوم الفصل»: ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[98]، أما تفسير هذا الاختلاف فسنعود إليه بعد قليل.

---

(٨٩) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١١٤.

(٩٠) انظر قصص الأنبياء في: «سورة الأعراف،» الآيات ٥٩ ـ ١٠٣.

(٩١) انظر مثلاً: «سورة التوبة،» الآية ٦٩؛ «سورة الأعراف،» الآيتان، ٩٢ و٩٩، و«سورة يونس،» الآية ٩٥.

(٩٢) انظر قصص الأنبياء في: «سورة الأعراف،» الآيات ٥٩ ـ ١٠٣.

(٩٣) انظر مثلاً: «سورة الأعراف،» الآية ٨٩.

(٩٤) انظر قصص الأنبياء في: «سورة الأعراف،» الآيات ٥٩ ـ ١٠٣.

(٩٥) انظر مثلاً: «سورة النحل،» الآيتان ٢٦ و١١٣؛ «سورة مريم،» الآية ٥٧؛ «سورة المؤمنون،» الآية ٧٦؛ «سورة الشعراء،» الآية ١٥٨، و«سورة الزمر،» الآيتان ٥٤ ـ ٥٥.

(٩٦) انظر مثلاً: «سورة التوبة،» الآية ٦٨.

(٩٧) انظر مثلاً: «سورة الأنعام،» الآيات ٣١، ٤٤ و٤٧، و«سورة الأعراف،» الآية ١٧٨.

(٩٨) انظر: «سورة الدخان،» الآية ٤٠، انظر أيضاً: «سورة الشورى،» الآية ٢١، و«سورة المرسلات،» الآيات ١١ ـ ١٥. وإذ يتحدون باستعجال العذاب؛ فإن الخطاب القرآني يقرر أن هناك أجلاً مقرراً من قبل الله هو يوم القيامة، ولولا ذلك لعجل لهم العذاب، كما في الآية مثلاً: =

هكذا إذاً، ليس في القرآن أية إشارة إلى أنّ «حكم الله» المباشر متصل باختلاف الناس ومخاصماتهم، فكل ما ذكر آنفاً، لا يتّصل بالخطاب السياسي ولا السياسة القضائيّة، بقدر ما يتّصل بالخطاب الإيماني الخالص، على أنّ هذا لا يعني بأنّ ما ذكر ليس له انعكاسات تتّصل بالمجال السياسي، ومع ذلك، وعلى مسافة ليست بعيدة من حديثه عن حكم الله المباشر، فإنّ الخطاب القرآني سيدخل بعمق أكثر في التاريخ الأرضي النسبي ويتغلغل في تفاصيل الحياة اليوميّة للناس، عبر تحديد «حكم الله» بوصفه مرجعيّة ثابتة لأيّ نظام قضائيّ إنسانيّ لحسم خلافات البشر، لكنّ هذه المرّة لن يكون التدخل مباشراً، وإنّما عبر وسيط هو «الشريعة»، التشريع، التي حُدّدت بـ«الكتاب» المنزل على الأنبياء: ﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾(٩٩).

الأمر المثير في الخطاب القرآني أنه يربط منذ البداية بين رفع «**الاختلاف**» وبين دور «**الكتاب**»، بوساطة مفهوم قيمي هو «**الحق**»، فهذا الربط بين «**الكتاب**» و«**اختلاف الناس**»، كما أوضحناه من قبل(١٠٠)، سيعيدنا مرة إلى وظيفة الجماعة المؤمنة، وموضوع المساواة بين البشر، فـ «**الاختلاف**» الذي يقابل «**الوحدة**» في هذه الآية يشير إلى أنّ أصل التعدّي والتجاوز، البغي، على الحقوق بين البشر يرجع أساساً إلى الاختلال في المساواة فيما بينهم، «يبغي بعضهم على بعض»، أو «يطغى»؛ إذ «يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله»، إن المهمّة المنوطة بالكتاب هي تحقيق هذه المساواة

= ﴿**وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَوْلَا أَجَلٌ مُّسَمًّى لَجَاءهُمُ الْعَذَابُ وَلَيَأْتِيَنَّهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ**﴾ [العنكبوت: ٥٣]، ومع أن بعض المفسرين يرى أن العذاب وقع بالفعل في الدنيا بمقتل الكفار في المعارك (أخذ في شكل خاص)، إلا أن لا شيء من القرآن يدل على أن ذلك كان العذاب الذي يوعدون به، وأنه آت لا محالة؛ إذ يتواتر بشكل كثيف في القرآن أن ما يوعدون به هو «يوم الفصل» و«يوم الدين» ويوم «لقاء الله». انظر: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ٢٠، ص ٥٤، وابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج، ص٢٨٩.

(٩٩) «سورة البقرة،» الآية ٢١٣.

(١٠٠) وقارن حول مفهوم «الاختلاف» بـ: السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي**، ص ٣٢ ـ ٣٤.

عبر إعادة الحقوق إلى أصحابها، فالكتاب نزل «بالحقّ»[١٠١] وهذا الحقّ هو ذاته «الصراط المستقيم» أو ملحق به، صراط الله الواحد الأحد والبشر المتساوون.

هكذا يحدّد الخطاب القرآني من اللحظة الأولى لتناوله حاكميّة «الكتاب» بأنها حاكميّة وظيفيّة؛ إذ تمثّل الأداة التي تحقّ «الحق» بين الناس وتكافح «بغيهم»، وبوصفها وسيلة لبقائهم «أمّة واحدة»، ومعنى أنهم أمّة واحدة ـ على ما أسلفنا الإشارة إليه في المباحث السابقة ـ أنهم أصل واحد متساوون بوصفهم بشراً أمام الله الخالق «رب العالمين»، وذلك أنّ هذا المعنى يتحقّق تلقائياً بالتوحيد الكامل والخالص لله. يمكن القول إذاً، وفقاً لذلك، إنّ حاكميّة الكتاب هي «الضمانة» لتماسك الجماعة السياسيّة، أي الناس، وهي المرجعيّة لاستمرارها، وعمليّة تطبيقه سيقودها ـ بطبيعة الحال والواقع ـ جماعة المؤمنين الذين هداهم الله إلى هذا الصراط الإلهي المستقيم، كما توضح الآية ذاتها: ﴿فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[١٠٢]. وفي هذا المقطع الذي لا يهتمّ به المفسّرون كثيراً، ملاحظة فيّ غاية الأهميّة، فبالرغم من الوظيفة المُناطَة بحكم «الكتاب»، إلا أنّ العمل بهذا الحكم قائم على مبدأ «الهداية»، والهداية نتاج عمليّة إدراك ذاتيّة، عمليّة أبعد

---

(١٠١) معظم المفسرين لا يذكرون تفسيراً لمعنى كلمة «الحق» هنا، إلا أننا نجد في سياق تفسيرهم إلماحاً إلى معنيين، الأول الدين الحق، بمعنى أنه نزل بكونه حقاً (الحق هنا يساوي الحقيقة) وذلك اعتماداً على أن عبارة «مِنَ الحقّ» الواردة في الآية تدل على «جنس ما وقع الخلاف فيه» بين البشر من الدين، أو بمعنى أنه متضمناً العدل والإنصاف، أي بالحقوق. وقد ذكر السمين الحلبي ثلاثة أوجه نحوية في شبه الجملة «بالحق»، ورجح أن تكون «بالحق» في معنى الحال للكتاب، وهو ما يوافق المعنى الذي سقناه أعلاه. والموضوع برمته عائد إلى مفهوم «الاختلاف» في الآية. انظر: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ٤، ص ٢٧٥؛ الرازي، **مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)**، ج ٦، ص ١١؛ محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ج ٢، ص ٢٩٩؛ قطب، **في ظلال القرآن**، ج ١، ص ٢٠٤ و٢١٥ ـ ٢١٧، وأحمد بن يوسف السمين الحلبي، **الدُر المصون في علوم الكتاب المكنون**، تحقيق أحمد محمد الخراط (دمشق: دار القلم، ١٩٩٣)، ج ٢، ص ٣٧٥.

ويذهب جمال البنا إلى أن الحق هنا هو «العدالة» و«القسط» بالمعنى القانوني للكلمة. انظر: جمال البنا، **الحكم بالقرآن وقضية تطبيق الشريعة** (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ١٩٨٦)، ص ٨٧.

(١٠٢) «سورة البقرة،» الآية ٢١٣.

ما تكون عن الإكراه، المبدأ الذي سيُعلَن عنه مع تقدّم الخطاب قليلاً بصراحة شديدة: ﴿لا إكراه في الدين﴾[١٠٣]، وملاحظة سياق الآية أمر شديد الأهميّة هنا[١٠٤].

٣ ـ ظاهرة الكتاب

يتقدّم الخطاب القرآني منتقّلاً من موضوع الهداية الكامنة في الكتاب المنزل على النبي محمد (ﷺ)، محور سورة البقرة، إلى علاقة الكتاب بالكتب السابقة، التوراة والإنجيل خاصةً، موضوع سورة آل عمران، التي نزلت لهداية البشر[١٠٥]، وتأسيساً على المبدأ العام لدور الكتاب الذي تناولته الآية (٢١٣) من السورة السابقة، فقد كان من المنطقي، والخطاب يتناول علاقة الكتاب المنزّل على محمد (ﷺ) بالكتب السابقة، أن يتطرق الخطاب القرآني إلى قضيّة جوهريّة هي حاكميّة «كتاب الله»، أي الكتاب، المشتركة بين الكتب السماوية، وتفكيك حجة «الذين أوتوا نصيباً من الكتاب»، أهل الكتاب، التي استندوا إليها في عدم الاحتكام إلى الكتاب الجديد[١٠٦]؛ وهي

---

(١٠٣) «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(١٠٤) الآية واردة في سياق الأمر بالقتال، وتحديد الإطار الذي يحكمه، وهو حال العدوان، كالآتي: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]، وهو مبدأ المعاملة بالمثل، وسمى الخطاب القرآني كل ما عدا هذه الحالة «عدواناً». ويأمر بحزم بمقاتلة قريش (الذين أخرجوا النبي وأتباعه المؤمنين من ديارهم وفتنوهم عن دينهم) انطلاقاً من هذه الآية: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاء الْكَافِرِينَ. فَإِنِ انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ. وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلّهِ فَإِنِ انتَهَواْ فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩١ ـ ١٩٣]. ما نريد قوله أن الأمر بالقتال الوارد في سياق الآية ليس مناقضاً لمبدأ الهداية الذي نتحدث عنه في المتن أعلاه، بل إنه في سياق مساند لمبدأ الهداية والحرية ومنع البغي، إذ سيمثل العدوان على عقائد الناس وفتنهم عن دينهم أو إخراجهم من ديارهم أعلى درجات البغي، فهو سبيل استعباد الناس والطغيان عليهم، بحيث يصبح القتال أعلى أعمال المنع بمقتضى «حكم الكتاب»، كما يرد بعد الآية (٢١٣) من سورة البقرة التي ندرسها الأمر بصيغة مشتقة من مفهوم «الكتاب» ذاته: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦].

(١٠٥) انظر: من مطلع «سورة آل عمران،» الآيات ٢ ـ ٤. وانظر الآية ١٨٧، وأيضاً الآيتان الأخيرتان من السورة نفسها ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(١٠٦) انظر: «سورة آل عمران،» الآية ٢٣. ويذهب معظم المفسرين إلى أن المقصود بـ«كتاب الله» في هذه الآية هو «التوراة» الأصلية لا «المحرفة» التي في أيديهم، ولكننا نرى أن =

زعمهم النجاة في الآخرة حتى ولو صدق محمد (ﷺ) بدعوى نبوّته؛ لأنّهم يعتقدون أنهم «أبناء الله وأحباؤه»[107]، فـ«لن تمسّهم النار إلا أياماً معدودة»، إلاّ أنّ الله لا يحابي أحداً، ولا يمنح أحداً البراءة المجانيّة، وتلك المزاعم هي مجرد أكاذيب مفتراة، إنّهم يفترون على الله الكذب وهم يعلمون أنّها محض اختلاق! ولكن ﴿غَرَّهُمْ فِي دِينِهِم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ﴾[108]؛ ذلك أن هذا الزعم ـ وببساطة ـ يناقض وحدانيّة الله المطلقة والمساواة بين الناس أمام الله العدل. فالتفاضل بين البشر يعني انقسامهم إلى أرباب وعبيد، وهو أمر لا يمكن أن يأتي به النبيون أو يأمر به الله، هكذا يستمرّ الخطاب القرآني في حجاجه: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَاداً لِّي مِن دُونِ اللّهِ وَلَكِن كُونُواْ رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ. وَلاَ يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ الْمَلاَئِكَةَ وَالنِّبِيِّيْنَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[109].

إنّ الدعوة للاحتكام إلى الكتاب المنزل تجد منطقيّتها بوصفها دعوة توحيديّة خالصة، تلك الدعوة التي تنزع الإلوهيّة والربوبيّة عن غير الله، وتساوي بين البشر في شكل مطلق أمام الله، وهي، والحال كذلك، تفترض أن يكون أهل الكتاب أقرب الناس لإدراكها كدعوة صادقة لهذا الكتاب، فهم «يعرفونه كما يعرفون أبناءهم»[110]، كما سبق وأشار الخطاب إلى ذلك.

وفي كل الأحوال تدخل قضيّة الاحتكام إلى الكتاب بوصفها عمليّة تفكيك وتفنيد للـ«انحرافات» التي لحقت بالتوراة والإنجيل جراء التزوير الذي مارسوه بأيديهم[111]، ويمثّل النقاش حول صلة القرآن بالتوراة والإنجيل ممارسة سياقيّة تاريخيّة للخطاب من جهة، وممارسة تعمل على تمييز الخطاب القرآني بوصفه نموذج تفكير (بارادايم) جديد متصل ومنفصل بالوقت ذاته بالنموذج الكتابي (أهل

= السياق يشير إلى أنه الكتاب المنزل على النبي محمد (ﷺ)، وهو قول ابن عباس والحسن البصري. انظر: الرازي، مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)، ج ٧، ص ٢٣٥، ورجح الرازي رأي الجمهور.

(١٠٧) انظر: «سورة المائدة،» الآية ١٨.

(١٠٨) انظر: «سورة آل عمران،» الآية ٢٤.

(١٠٩) «سورة آل عمران،» الآيتان ٧٩ ـ ٨٠.

(١١٠) انظر: «سورة البقرة،» الآية ١٤٦، و«سورة الأنعام،» الآية ٢٠.

(١١١) انظر: «سورة البقرة،» الآية ٧٥.

الكتاب)، إنها عملية بين خطابية تحيل إلى سياق ما وتعمل على تشكيل الخطاب بالاستناد إلى هذا السياق، وهو هنا سياق إحالي سيميائي، وخلاصة هذه العمليّة هي تشكيل هويّة الخطاب الخاصة، وتمتين هوية معتنقيه والمؤمنين به بوصفها هويّة مفارقة، وهي إحدى الوظائف الرئيسة لسورة آل عمران.

ما إن يتقدّم الخطاب القرآني قليلاً حتى يقابل بين الاحتكام إلى «الكتاب» الذي نزل بـ«الحق» على النبي (ﷺ) ليحكم به، والاحتكام إلى «الطاغوت»[112]، فمن جهة يعني ذلك عدم الإيمان بالكتاب أساساً، والخطاب موجَّه إلى «الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل» إلى النبي (ﷺ). ومن جهة أخرى تعني هذه المقابلة، أنّ **التخلي عن التزام حاكميّة الكتاب** (النازل بالحق) و«الرسول» و«أولي الأمر»[113] هو بالضرورة احتكام إلى «الطاغوت» الذي أمروا أن «يكفروا به»، ويبدو واضحاً أنّ حكم الكتاب هو جزء من نظام الأمر، أي أن الأمر، أمر الجماعة، لا يتشكّل وفق الكتاب وحده، بل وفق الاجتهاد في الكتاب، ووفق رأي أولي الأمر في أمرهم، وإن كان السياق يعني أن مرجعيّة الأمر الرئيسة في هذا النظام هو «الكتاب» الذي نزل «بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه»؛ ففي نهاية المطاف لا معنى لنزول الكتاب من دون هذا الدور.

وعلى بعد آيات معدودة يستأنف الخطاب القرآني الحديث في موضوع الحكم بالكتاب، ليؤكّد للنبي (ﷺ) ضرورة الحكم بالكتاب والتمسك به بوصفه مبدأ[114]. ثم يمضي إلى مطلع سورة **المائدة** ليعقّب على بضعة أحكام تشريعية أوردها في صيغة الأمر (افعلوا) بعبارة لها أهمّيتها في موضوعنا، هي: ﴿**إن الله يحكم ما يريد**﴾[115]، وأهميتها تأتي من وصف الحكم بأنه حقّ لله ومَبنيٌّ على مطلق إرادته، فهو يحكم ما يريد، ومع أنّ المعتزلة أوّلوا ذلك بأنه حكم بما يريد وما يريده هو ما يعلم «أنه حكمة ومصلحة»[116] للناس، إلا أنّ هذا لا

---

(112) انظر: «سورة النساء،» الآية ٦٠.

(113) انظر: «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(114) انظر: «سورة النساء،» الآية ١٠٥.

(115) «سورة المائدة،» من الآية ١.

(116) الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل،** ج ٢، ص ١٩١. =

ينفي في المحصلة حقّ الاختيار لله في «حكم» عباده. على أنّ هذا التعقيب يدلّ على أنّه حكم بها على عباده، أي أنّه أمرهم أن يفعلوها، ولا يوجد فيها أية إشارة إلى عقوبات في حال عدم الالتزام بها في «الدنيا»، وإنّما تهديد بالعقاب في اليوم الآخر: «واتقوا الله، إن الله شديد العقاب»[١١٧].

على أنّ هذا لا يعني، من جهة أخرى، أنّه ليس ثمّة طبيعة تشريعيّة تتّصل بما حكم الله وأمر به في هذه الآيات، فما ذكر من أحكام تشريعيّة هي أحكام تتعلّق بالجماعة، مثل: ﴿أوفوا بالعقود﴾[١١٨]، و﴿لَا تُحِلُّواْ شَعَآئِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَآئِدَ وَلا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَاناً﴾[١١٩] و﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُواْ﴾[١٢٠]، وحِلُّ ﴿الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[١٢١] مشروطاً بـ﴿إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾[١٢٢]، إنّها ليست أحكاماً فرديّة بالمعنى البسيط للكلمة، إنّها في حقيقة الأمر جزء من تنظيم الجماعة والسلوك العام، وارتكابها ليس مجرد إثم شخصي، إنّ فيه عدواناً على الآخرين، إنّه لأمر جدير بالملاحظة أنّ الخطاب القرآني لم يحدّد لتلك الأحكام ما يقابلها من عقوبة في حين ينبغي أن يحتكم إليها الناس! على أنّ الخطاب القرآني، بعد سَوْق جملة الأحكام هذه مباشرة، سيحيل تحديد ما تقتضيه مخالفتها إلى «الذين آمنوا»؛ إذ سيطلب منهم أن يكونوا «قوامين لله»[١٢٣]، التعبير الذي يبدو «متصلاً بما قبله، والمراد حثّهم على الانقياد لتكاليف الله

= ويرى علماء التفسير السنة بأن هذا التعقيب دليل على أن «علة حسن التكليف هي الربوبية والعبودية لا ما يقوله المعتزلة من رعاية المصالح» على حد تعبير الرازي، وعلى أنه «لا يسأل عن تخصيص ولا عن تفضيل ولا غيره، فما فهمتم حكمته فذاك، وما لا فكلوه إليه، وارغبوا في أن يلهمكم حكمته» كما يقول البقاعي. انظر: الرازي، مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)، ج ١١، ص ١٣٠، والبقاعي، نظم الدرر في تناسب الآي والسور، ج ٦، ص ٧.

(١١٧) «سورة المائدة،» الآية ٢.

(١١٨) «سورة المائدة،» الآية ١.

(١١٩) «سورة المائدة،» الآية ٢.

(١٢٠) «سورة المائدة،» الآية ٢.

(١٢١) «سورة المائدة،» الآية ٥.

(١٢٢) «سورة المائدة،» الآية ٥.

(١٢٣) «سورة المائدة،» الآية ٨.

تعالى»[١٢٤]، والقيام «بالحق فيما يلزم من طاعته»[١٢٥] ومن وجهة نظرنا أنّ شبه الجملة «لله»، ليس المقصود منها «لأجل ثواب الله»[١٢٦]، بل ـ وبدلالة السياق ـ «لحكم الله»، فمدلول «قوّامون» تشير إلى معاني النهوض بالشيء والعمل على حفظه واستمراره واستقامته، الأمر الذي يعني في هذا السياق القيام بالأحكام التي أمر بها الله، وحفظها والعمل على استمرارها، الأمر الذي يجعل دلالة الأمر بعد ذلك بأن يكون حكمهم «بالقسط»، لا ظلم فيه، وبالعدل، على أساس المساواة، مفهومة جداً وملائمة جدّاً لما سبق: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾[١٢٧]. ومع أنّ مفهوم «**القسط**» لا يبدو واضحاً هنا، وربما تحدّده آيات لاحقة، إلا أنّ مدلوله في الاستعمال القرآني يشير إلى «النصيب بالعدل»[١٢٨]، والعدل هنا هو المكافأة بين شيئين؛ هما الفعل وما يترتّب عليه.

إلاّ أنّ أهم ما يكشف عنه جزء الخطاب القرآني السابق هو أن الحكم «بما أنزل الله» يكتفي في كثير من الحالات بتحديد مجموعة من الأحكام المتعلّقة بالأفعال «الواجبة» وتلك التي لا يمكن القبول بها أو «الواجب الامتناع عنها»، إلا أنه لا يحدّد العقوبات ولا ما تقتضيه مخالفتها مباشرة، وإنّما يحيلها إلى الجماعة المؤمنة، وهو ما يسمّيه الفقهاء بـ«التعزير»[١٢٩]، على أنّ التعزير يعود تقديره للقاضي أو الإمام وليس إلى مادة قانونيّة ثابتة، كانت الإحالة إلى القاضي أو الإمام هي الحلّ التاريخي، في الوقت الذي كان الفقه واجتهاد الفقيه هو القانون المستمَدّ من الكتاب وتفصيله النبوي.

---

(١٢٤) الرازي، **مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)**، ج ١١، ص ١٨٤.

(١٢٥) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **النكت والعيون: تفسير الماوردي**، تحقيق السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، ٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج ٢، ص ١٩. ومعظم المفسرين يرون أن تعبير «لله» يعني لـ«ثواب الله»!. انظر مثلاً: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان**، ج ٢، ص ٣٧٢.

(١٢٦) وهو رأي معظم المفسرين. انظر مثلاً: المصدران نفسهما.

(١٢٧) «سورة المائدة،» الآية ٨.

(١٢٨) الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٦٧٠.

(١٢٩) حول مفهوم التعزير وتطبيقه في الفقه الإسلامي، انظر: أحمد فتحي بهنسي، **التعزير في الإسلام** (القاهرة: دار الخليج العربي، ١٩٨٨)، ص ١٠.

وانطلاقاً من هذه الافتتاحية لسورة المائدة، يمضي الخطاب القرآني متمحوراً حول «ما أنزل الله» من أحكام تشريعيّة آمرة، ومدى إلزام الاحتكام إليها، أي حول «حاكميّة الكتاب»، وتعدّد السورة أحكاماً عديدة تتعلّق بموضوعات متنوّعة جداً، ولنتذكر جيداً أنه وفق القراءة المعتمَدة للترتيب المصحفي فإنّ هذه السورة ستأتي، موضوعياً، بعد تشكيل الجماعة المؤمنة والهجرة التي بدت مُنجَزَة في سورة النساء، الأمر الذي يعني أنّ المنظومة الحكميّة هذه قد جاءت في سياق إعادة تشكيل الجماعة وبناء السلطة المنظّمة، وذلك أنّ السلطة المنظّمة لا معنى لها إن لم يكن ثمّة مرجعيّة قانونيّة للجماعة، الأمر الذي أشارت إليه وثيقة «صحيفة المدينة» بوصفه أساس الاحتكام بين موقّعي الصَّحِيفة، وهو أنّ المرجع في الاحتكام لحلّ الخلاف هو «إلى الله وإلى محمد»؛ حيث تنصّ الوثيقة على الآتي: «وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإنّ مرده إلى الله وإلى محمد»[١٣٠]، «وأنّه ما كان بين أهل هذه الصحيفة مِن حَدث، أو شجار يُخاف فساده، فإن مردَّه إلى الله وإلى محمد رسول الله»[١٣١].

يعود الخطاب القرآني في السورة ذاتها ليؤكّد دور الكتب السماويّة التي نزلت بالحق للحكم بين الناس، مؤكّداً أنّ «التوراة فيها حكم الله» غير أنّ اليهود لا يحتكمون إليها؛ فمن باب أولى أن لا يحتكموا إلى الرسول محمد (ﷺ) الذي لا يؤمنون به، إنّ معنى الإقرار بأنّها أمر من عند الله ثمّ عدم القبول بها حكماً أو عدم الاحتكام إليها يعني فعليّاً أنّهم في حكم «الكافرين» بها[١٣٢]، وإلاّ فما الفرق بين مؤمن بها وكافر بها إلا ذلك؟ وعلى

---

(١٣٠) محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، ط ٥ مصححة ومنقحة ومزيدة (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٥)، ص ٦١. وهذا هو البند ٢٣، وهو يتحدث عن عموم المنازعات بين الجماعات التي تحتكم إلى الصحيفة.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٦٢. وهذا هو جزء من البند ٤٢، وهو يشير إلى الخلاف المحتمل حول الصحيفة نفسها، وكيفية الاحتكام فيه فيما لو نشب.

(١٣٢) انظر: «سورة المائدة،» الآية ٤٣، ونصها: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾. ويؤكد ما ذهبنا إليه ما ورد عن سبب نزول الآية، فحسب ابن كثير «قيل [إنها] نزلت في أقوام من اليهود قتلوا قتيلاً، وقالوا: «تعالوا حتى نتحاكم إلى محمد، فإن أفتانا بالدية فخذوا ما قال، وإن حكم بالقصاص فلا تسمعوا منه». والصحيح - [والكلام لابن كثير] - أنها نزلت في اليهوديَّيْن اللذين زنيا، وكانوا قد بدلوا كتاب الله الذي بأيديهم من الأمر برجم من أحصن منهم، فحرفوا واصطلحوا فيما بينهم على الجلد مائة =

الرغم من أنّ تحكيم الرسول (ﷺ) الذي تصرّح به هذه الآية يشير بدلالة الإحالة المرجعيّة إلى السيرة النبويّة في العهد المدني، والتزامات اليهود بالصحيفة، والآية يمكن أن تعني لنا في هذا السياق نزوع اليهود الموقّعين على الصحيفة إلى التملّص من التزامات الصحيفة التي وقّعوا عليها، والتي تنص على ردّ الحكم «إلى الله وإلى محمد» رسول الله (ﷺ)، وصحيفة المدينة هي التي تفسر سرّ احتكام اليهود إلى النبي محمد (ﷺ) كما تروي السيرة في شكل خاص في بداية العهد المدني(١٣٣).

متمّماً خطاب الآية السابقة، يسترجع الخطاب القرآني القاعدة الأساس والغاية التي أنزلت من أجلها الكتب مع الأنبياء: **﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾**(١٣٤)، وإذا لم يفعلوا ما أمروا به فهم «كافرون». وتستتبع الآيات بعض تفاصيل ما تضمنته التوراة من أحكام: **﴿كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ﴾**(١٣٥)، وهي أحكام قائمة على القسط، وسيكون معنى عدم الحكم بها، بوصفها قسطاً أنزله الله، يجعلهم لا محالة ظالمين؛ إذ ليس بعد العدل إلا الظلم(١٣٦).

= جلدة، والتحميم، والإركاب على حمار مقلوبين. فلما وقعت تلك الكائنة بعد هجرة النبي (ﷺ)، قالوا فيما بينهم: «تعالوا حتى نتحاكم إليه؛ فإن حكم بالجلد والتحميم، فخذوا عنه، واجعلوه حجة بينكم وبين الله، ويكون نبي من أنبياء الله قد حكم بينكم بذلك، وإن حكم بالرجم فلا تتبعوه في ذلك». انظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٣، ص ١١٣.

(١٣٣) بنى معظم المفسرين فهم الآية السابقة بناء على سبب نزول جزئي، وعلى العموم لم يتم ربطها بالسياق التاريخي وصحيفة المدينة، وقد جاء تفسير الآية في الغالب غير متماسك، ولا منسجم مع السياق. على سبيل المثال، يقول الطبري في تفسير هذه الآية: «وهذا، وإن كان من الله تعالى ذكره خطابًا لنبيه (ﷺ)، فإنه تقريعٌ منه لليهود الذين نزلت فيهم هذه الآية. يقول لهم تعالى ذكره: كيف تقرّون، أيها اليهود، بحكم نبيّي محمد (ﷺ)، مع جحودكم نبوته وتكذيبكم إياه، وأنتم تتركون حكمي الذي تقرون به أنه حق عليكم واجبٌ جاءكم به موسى من عند الله؟ يقول: فإذْ كنتم تتركون حكمي الذي جاءكم به موسى، الذي تقرّون بنبوّته في كتابي، فأنتم بترك حكمي الذي يخبركم به نبيّي محمد أنه حكمي ـ أحْرَى، مع جحودكم نبوّته»!. انظر: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ١٠، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

(١٣٤) انظر: «سورة المائدة،» الآية ٤٤.

(١٣٥) انظر: «سورة المائدة،» الآية ٤٥.

(١٣٦) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

ويستمرّ الخطاب القرآني بتعميق دور الكتاب المنزل في الحكم ليتطرق إلى الإنجيل، ولكن، ولأن النصارى لم يكونوا مشمولين بالوثيقة، ولم يكن ثمّة ما يلزمهم أن يحتكموا إلى النبي (ﷺ)، لم يتطرّق الخطاب ههنا إلى الاحتكام إلى النبي (ﷺ) كما فعل مع «أهل التوراة»، فقد جاء الخطاب القرآني في الآية التالية عامّاً؛ إذ الآية تتحدّث عن مبدأ نزول الإنجيل بوصفه كتاب الله، وأنه ـ شأن كل التوراة ـ ﴿**لْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فِيهِ**﴾[137]، وكمبدأ عام فإن الاستنكاف عن الحكم بما أنزل الله هو «فسق»، وذلك أن الفسق هو تمرّد على الطاعة مع استبطان الكفر[138]، ليصل الخطاب القرآني إلى مبتغاه بالتأكيد أنّ هذا الكتاب هو **أولاً** نزل ﴿**بِالْحَقِّ**﴾، **وثانياً** هو جاء ﴿**مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ**﴾[139]، التوراة والإنجيل خاصة، ليس فقط كذلك، بل ﴿**وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ**﴾[140]، الهيمنة هنا تعني بالضبط السيادة عليهما، بحيث إنّ حكمه مقدّم على حكمهما في التطبيق.

سيلحُّ على المتلقّين السؤال ـ والخطاب يتقدّم بهم ـ لِمَ لَمْ يكن الحكم المنزل للعالمين في الكتاب واحداً، وجُعل لكل أمّة «شرعة ومنهاجاً»؟ إن الإجابة تكمن ـ وفقاً للخطاب القرآني ـ في أنّه ﴿**لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ**﴾[141]، وهذه الإجابة لطالما فُهمت خطأً، ذلك أنّ «**الابتلاء**» في هذا السياق فُهم دوماً على أنه اختبار وامتحان لصدق الإيمان[142]، ولَكُنّا نرى فيه ـ واعتماداً على المعنى الأساس المتضمّن في استعمالاته اللغوية ـ

(١٣٧) انظر: «سورة المائدة،» الآية ٤٧.

(١٣٨) انظر مفهوم «الفاسقون» في الفصل الأول من هذه الدراسة.

(١٣٩) انظر: «سورة المائدة،» الآية ٤٨.

(١٤٠) يميل معظم المفسرين إلى أن معنى «مهيمناً عليه» هو مصححاً ما فيه من تحريف، على أساس أنها تقابل «مصدقاً لما بين يديه من الكتاب»، غير أن المدلول الذي ذهبنا إليه يؤيده السياق، وتسنده الدلالة اللغوية، فمعنى السيطرة والتحكم قائمة في مفهوم الهيمنة، على أن ما نذهب إليه لا ينقض ما ذهب إليه المفسرون، وإنْ كان يبدو لنا أن الدلالة التي أشرنا إليه أبرز في هذا السياق مع بقاء الدلالات الأخرى حاضرة. حول دراسة موسعة لمفهوم «الهيمنة» في هذه الآية، انظر: حللي، «دعوة الرسل بين الخصوصية والتكامل في القرآن الكريم،» ص ١٣٤ ـ ١٣٧.

(١٤١) انظر: «سورة المائدة،» الآية ٤٨.

(١٤٢) انظر مثلاً: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ١٠، ص ٣٨٩؛ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٣، ص ١٣٠، والرازي، **مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)**، ج ١١، ص ١٥.

أنه يعني التحويل والتغيير باتجاه الأفضل[١٤٣] في هذا السياق على الأقل[١٤٤]، فالغاية من الكتاب أن يحدث تطويراً في حياة البشر، ولا معنى أن يكون الكتاب لمجرد اختبار الصّدق والإيمان، إذا كان هو نفسه يحتاج إلى برهان لإثبات صحة نزوله! هكذا، ليطوّركم عبر الكتاب ﴿فِي مَا آتَاكُمْ﴾، ووفقاً لما ذهبنا إليه سيكون التعبير ﴿فَاسْتَبِقُواْ الْخَيْرَاتِ﴾، و«هو المبادرة والإسراع»[١٤٥]، مفهوماً من دون تأويل، وهو العمل على استباق العمل الصالح، الخيرات، بطاعة ما يحكم به الكتاب، والأمر هنا يتعلق بجماعة المؤمنين وأهل الكتاب معاً. على أنّ ذلك يرد في خطاب هذه الآية بعد التأكيد مرة أخرى بأنّ الله ترك البشر أحراراً في اختياراتهم وقراراتهم وعقائدهم، وأنّ طاعتهم لأوامره ليست طاعة قهرية، وإنّما تنبع من إيمان الإنسان وإرادته الحرة؛ إذ لو شاء الله لأكره أهل الكتاب على الإيمان، وهو مالك الملك لا يعجزه ذلك، ولكنّ الله يريد أن يحوّل حياة البشر ويطوّرها بناء على عملهم، وبتوجيه الكتاب الذي آتاهم، هم: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم﴾[١٤٦]، أما الخلاف فيمن منكم المؤمنون وأهل الكتاب، على صواب في اعتقاده فأمر ليس في هذا العالم من يحكم فيه، إنّما هو أمر يرجع إلى الله يوم الدين، فـ﴿إلى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.

بهذا يكون الخطاب القرآني قد حسم هيمنة الكتاب على الكتب المنزلة

(١٤٣) «الأصل الواحد فيها هو إيجاد التحول، أي التقليب والتحويل لتحصيل نتيجة منظورة، وهذا المعنى ينطبق على جميع مواردها ومصاديقها [في القرآن] من دون أن يتجوز أو يتكلف فيها. وأما الامتحان والاختبار والابتلاء والتجربة والتبيين والإعلام والتعريف: فكل هذه معان مجازية ومن لوازم الأصل وآثاره بحسب الموارد، إلا أن يُلاحظ فيها قيود الأصل، من التحول وتحصيل النتيجة». انظر: المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ١، ص ٣٦٢.

(١٤٤) للكلمة معان مشتركة لكن جميعها من قبيل المعاني المجازية ومن لوازم الأصل وآثاره. وبالتأكيد استخدمت الكلمة في القرآن في أكثر الأماكن بالمعنى الأصل الذي أشرنا إليه، ومنها ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ [الإنسان: ٢]. وبرأينا فإنه من الضروري إعادة تأويل الآيات المتعلقة بهذا المفهوم، فإن ذلك قد يفتح آفاقاً جديدة في فهم خطاب القرآن. انظر عمل المصطفوي في معاني الآيات بالاعتماد على هذا الأصل في: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

(١٤٥) «سورة البقرة،» الآية ١٤٨، والطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٤٨.

(١٤٦) «سورة المائدة،» الآية ٤٨.

التي سبقته[١٤٧]، بوصفه مرجعاً منزلاً بالحق أيضاً، محدّداً وظيفة الكتاب الاستراتيجيّة في دفع البشريّة للتطوّر والتقدُّم[١٤٨]، ومشدداً في الوقت نفسه على أمور جوهريّة ثلاثة: الوظيفة المباشرة للكتاب الذي نزل بالحقّ على أنّها الحكم في ما اختلف الناس فيه. عدم تحكيم الكتاب أو الحكم بغير «ما أنزل الله» هو «كفر» و«فسوق» و«ظلم». الاحتكام إلى الكتاب يرجع إلى الإيمان والطاعة الحرة، حتى الله نفسه لن يتدخل بأمره الكوني في إكراه الناس على كتابه، وبالتالي فإنّ إكراه البشر للبشر عليه أوْلى أن لا يكون صواباً. إلا أنّ القرآن يستمرّ في البناء على ما سبق، فيؤكّد على نبيه محمد (ﷺ) أن يحكم بالكتاب ولا يلتفت إلى أهواء الناس، اليهود خاصة، وأن يكون يقظاً فلا يثنيه أحد عن تطبيق ولو جزء من أحكام الكتاب: ﴿**وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ**﴾[١٤٩]، إنّ المقابل للتخلّي عن حكم الكتاب هو «**حكم الجاهلية**»[١٥٠]، والجاهلية ـ كما سبق وأشرنا إليها ـ منظومة اجتماعيّة سياسيّة تحكمها علاقات القربى والدم، لا مساواة فيها ولا عدل، وبالتالي ليس فيها ثمة قِسط أيضاً، هذا المقابل «الجاهلي» هو مقابل موضوعي، بمعنى أنه يحيل إلى سياق تاريخي هو سياق السيرة، فالخطاب في الآية للنبي (ﷺ) وتحكيمه بالكتاب، أما المقابل اللاتاريخي فهو حكم «**الطاغوت**»[١٥١] على ما أشرنا إليه قبل قليل.

ويكاد يتوقّف الخطاب القرآني عن تناول قضية الكتاب المنزل، وسيتناول على مسافات جدّ متباعدة قضايا مكمّلة؛ إذ سيتقدّم الخطاب ما يقارب سبعة أجزاء قبل أن يرجع لتناول حكم الكتاب مرة أخرى، مستفتِحاً وبتعابير شديدة البلاغة، بالحديث عن مبدأ الإرادة الحرّة في الخضوع إلى الكتاب: ﴿**أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَن لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً**﴾[١٥٢]، مشيراً بعد

---

(١٤٧) سيخصص الخطاب القرآني لاحقاً سورة الزُخرُف للحديث عن «علوّ» القرآن وهيمنته على الكتب السابقة، مستفتحاً كالآتي: ﴿حم. وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ. إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: ١ ـ ٤].

(١٤٨) بالتأكيد لا نقصد هنا المفهوم الأنواري للتقدم.

(١٤٩) «سورة المائدة،» الآية ٤٩.

(١٥٠) «سورة المائدة،» الآية ٥٠.

(١٥١) «سورة النساء،» الآية ٦٠.

(١٥٢) «سورة الرعد،» الآية ٣١.

ذلك إلى اللغة التي نزلت بها نصوص الكتاب المُحكَم: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾[153]، ذلك أن المرجعيّة اللغويّة في الأحكام، التشريع القانوني أو القانون، أمر بالغ الأهميّة، إلى درجة نُظر فيها إلى «القانون على أنّه شكل من أشكال اللغة»[154]، وحدّدت المرجعيّة اللغويّة العربيّة للاحتكام إلى نصوص الكتاب المنزل، الشرعة والمنهاج، ومع أنّ عربيّة الكتاب بدَهيّة بمكان لا تحتاج فيه إلى التوضيح، إلاّ أنّ هذا التوضيح جاء لأنّ الدقّة في الفهم وتحديد فضاء التأويل وحدوده ضروريّة، وهو بذلك يضمّن إشارة غير مباشرة إلى أنّه كتاب محكم بكل حرف أو كلمة نزلت فيه، ومرجعيّته اللغويّة العربيّة جارية في أدق تفاصيل كلماته، إنّه ﴿مَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[155] الذي أحكم كلّ شيءٍ صنعاً.

ههنا يسترجع خطاب سورة الرعد، وهو الخطاب المخُصّص لتأكيد هيمنة الكتاب المنزل على النبي محمد (ﷺ) ونسخ الكتب السابقة، موضوع التوقيت في واقعة الكتاب، ليشير الخطاب بشكل لا لبس فيه بأنّها محكومة بالزمن الذي أنزلت له[156]، فـ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ. يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[157]، وتعبير «أم الكتاب»، وفق السياق هذا، لا يعني إلا مصدر الكتاب وأصله[158]، والتركيب «أم الكتاب»[159] ليس تركيباً اصطلاحياً[160]، وإنما هو تركيب لغويٌّ محض.

---

(١٥٣) «سورة الرعد،» الآية ٣٧.

(١٥٤) لويد، **فكرة القانون**، ص ٢٠١.

(١٥٥) «سورة الرعد،» الآية ٣٨.

(١٥٦) انظر: وهو رأي عند المفسرين، وهو إحدى روايات عديدة عن ابن عباس (ﷺ)، ورأي لقتادة، وابن جريج، وسعيد بن جبير. والجمهور على أن المعنى متصل بموضوع القضاء والقدر، وأن المعنى هو «لكلِّ أجلٍ أمرِ قضاه الله، كتابٌ قد كتَبَه فهو عنده». انظر: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ١٦، ص ٤٨٤، والبغوي، **معالم التنزيل**، ج ٤، ص ٣٢٤. وقد رجح البغوي ما نذهب إليه أعلاه.

(١٥٧) «سورة الرعد،» الآيتان ٣٨ ـ ٣٩.

(١٥٨) انظر: البغوي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٢٤.

(١٥٩) تواتر هذا التركيب في القرآن ثلاث مرات، انظر: «سورة آل عمران،» الآية ٧؛ «سورة الرعد،» الآية ٣٩؛ و«سورة الزخرف،» الآية ٤.

(١٦٠) نقلت أقوال عديدة «واختلفت أيضاً عبارة المفسرين في تفسير «أم الكتاب»، فقال ابن عباس: هو الذِّكر، وقال كعب: هو علم الله ما هو خالق، وما خلقه عاملون. قال القاضي أبو محمد [ابن عطية]: وأصوب ما يفسر به «أم الكتاب» أنه كتاب الأمور المجزومة التي قد سبق =

بهذا يختم الخطاب القرآني موضوع حاكميّة الكتاب، ليبقى مشغولاً بالحكم الفعلي للكتاب، فالكتاب لا بد من أن يكون هنالك من يحكم به، إنّه لا يحكم بنفسه بداهة، فكيف يفعل الخطاب القرآني ذلك؟

٤ ـ الرسول والكتاب (حكم الرسول)

إذا كان النبي (ﷺ)، الذي أُوكلت إليه مهمّة وضع الرسالة الخاتمة في مجرى التاريخ، لم ينسب إليه الملك[١٦١]، ولا هو حتى صرّح بزعامة سياسيّة، فقد فعل ذلك لأن دوره كان فوق الملك وفوق السياسة، إلاّ أنه في سياق إعادة بناء مفهوم الجماعة وتنظيمها مارس دور «**الحاكم**» كما مارس دور القيادة السياسيّة، والحاكم هنا ليس إلا القاضي[١٦٢]؛ وذلك أن تماسك الجماعة واستمرار النظام فيها يستند، كليّاً، إلى القضاء وسلطة المحاسبة، غير أنّ هذه الممارسة لم تكن قط بمجرد شعور النبي (ﷺ) بالحاجة إليها، بل كانت بذاتها أمراً ربانيّاً.

هكذا، لا يبدأ الخطاب القرآني بأمر النبي بممارسة الحكم بالكتاب حتى سورة النساء، أي حتى الجزء الخامس من الخطاب القرآني حيث الجماعة المؤمنة في طور تنظيم السلطة، كما أوضحنا في مبحث سابق، وبالرغم من أنّ مبدأ أن الله **﴿أَنزَلَ مَعَهُمُ [النبيين] الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا**

= القضاء فيها بما هو كائن وسبق ألا تبدل، ويبقى المحو والتثبيت في الأمور التي سبق في القضاء أن تبدل وتمحى وتثبت ـ قال نحوه قتادة» (ابن عطية). وهو قريب مما روي عن ابن عباس وعكرمة (ﷺ)، أن «أم الكتاب» هو «كتاب فيه ما كتبه الله وقضاه في سابق علمه، وهو لا يُمحى، وأما الذي يمحى ويثبت فهو ما ينزل به الملائكة بأمر الله»! وهذا رأي جمهور المفسرين، الذين يطابقون بينه وبين «اللوح المحفوظ» غالباً. انظر: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ١٦، ص ٤٧٧، وابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، مج ٦، ص ٢١٣ ـ ٢١٤. انظر أيضاً توسعاً دراسة مفهوم «أم الكتاب» وعلاقته بـ«علم الله المحيط» بكل شيء في: حللي، «دعوة الرسل بين الخصوصية والتكامل في القرآن الكريم،» ص ٢٧٤ ـ ٢٧٦.

(١٦١) قارن بـ: حسين فوزي النجار، **الإسلام والسياسة: بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام** (القاهرة: مطبوعات الشعب، ١٩٧٠)، ص ٦٤.

(١٦٢) في حين استعمل القرآن مفردة «الحاكم» بصيغة المفرد وبأل التعريف كصفة لله، فإنه استعمل تعبير «الحكام» بالجمع للقضاة البشر حصراً: **﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾** [البقرة: ١٨٨].

اخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾[١٦٣] قد أقرّ في وقت نضج فيه مفهوم «المؤمنون» كجماعة (مع تقدّم الخطاب إلى نهاية الجزء الثاني)، فإنّه بقي قاعدة لكل الأنبياء مهّدت لمنطقيّة دور النّبي لاحقاً وممارسته لهذا الدور؛ إذ ستكون تلك الممارسة معلّلة بهذا المبدأ نفسه. إنّ قارئ الخطاب لن يفاجأ مع تقدّم الخطاب بالدعوة العامّة لأهل الكتاب للتحاكم إلى الكتاب المنزل[١٦٤]، ستكون تلك الدعوة وغيرها بمنزلة مقدّمات لدعوة الرسول بالقيام بمهمة الحكم، القضاء، ودعوة المؤمنين والناس، أهل الكتاب خاصة، للاحتكام إليه.

يأمر الخطاب القرآني، بين يدي موضوع حكم النبي (ﷺ) بالكتاب، جماعة «المؤمنون» بالتزام مبدأ «العدل» ـ المساواة ـ بين الناس: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ﴾[١٦٥]، ليعطف ذلك مباشرة بأمر بطاعة «الله»، وطاعة «الرسول» و«أولي الأمر»، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[١٦٦]، إلاّ أنّ اللاّفت في هذه الآية، أنّه أسند التحاكم وردّ التنازع إلى «الله والرسول» من دون أن يذكر «أولي الأمر» الذين أشركهم في طاعة الجماعة! إلا أنّها لم تحصر في الوقت ذاته مرجعيّة التحاكم بـ«الله والرسول». على أنّ الخطاب يستمرّ معرّجاً على أنّ التحاكم إلى «الله والرسول» من مقتضيات الإيمان، وأنّه ليس مقابل التخلّي عن هذه المرجعيّة سوى التحاكم إلى «الطاغوت»[١٦٧]، وإنّه لا معنى لإرسال الرسول إن لم يُطَع؟ فما أرسل الله «من رسول إلا ليطاع»[١٦٨]، إنّ هذه الطاعة تجد أوضح مصاديقها في التحاكم، وطاعة الرسول (ﷺ) فيما انتهى إليه حكمه ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ

---

(١٦٣) انظر: «سورة البقرة،» الآية ٢١٣.

(١٦٤) انظر: «سورة آل عمران،» الآية ٢٣.

(١٦٥) «سورة النساء،» الآية ٥٨.

(١٦٦) «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(١٦٧) انظر: «سورة النساء،» الآيتان ٦٠ ـ ٦١.

(١٦٨) «سورة النساء،» الآية ٦٢.

﴿وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً﴾[١٦٩]، وبما أنّ سلطة القوّة ليست وحدها كفيلة بتنفيذ القضاء، أي الحكم، والقضاء في المجتمعات غير المنظّمة يخضع للمساومات وتأثير القرابة[١٧٠] ورفض «الأشراف» الانصياع عندما لا يكون الحكم في صالحهم[١٧١] فقد كان من الضروري الاعتماد على سلطة الإيمان لإنفاذ الأحكام، إنّ عليهم ليس فقط أن يروا أن حكمه كان بالعدل والقسط، بل أن «يرضوا به» بداخلهم، و«يسلّموا به»، أي يعملوا على تنفيذه[١٧٢].

يتقدّم الخطاب القرآني قليلاً ليفصح عن منطق حكم النبي (ﷺ) بالكتاب، إنّه بالاجتهاد والفهم البشري وإن كان قابلاً للخطأ والصواب: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾[١٧٣] الأمر هنا إقرار بأن النبي (ﷺ) نفسه يبذل الجهد في فهم نص مفارق له، إنّ النبي لا يملك الحكم من تلقاء نفسه، وليس معصوماً عن الخطأ، إنّه فقط يحكم بـ«ما أراه الله»، وما يراه لا ينبغي أن ينحاز فيه لأحد، إنّ عليه أن يتجرّد ما أمكنه عن التحيّز، ولا يكون «للخائنين خصيماً»[١٧٤]. على أنّ الجديد الذي تجب ملاحظته أيضاً هو تعريف للدائرة الاجتماعيّة ـ السياسيّة، التي

---

(١٦٩) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٦٥.

(١٧٠) روي في سبب نزول الآيات: «عن الزبير بن العوام (ﷺ) أنه خاصم رجلاً من الأنصار، قد شهد بدراً مع رسول الله (ﷺ)، في شِرَاج من الحرّة كانا يسقيان به كلأهما النخل، فقال الأنصاري: سَرّح الماء يمرّ! فأبى عليه. فقال رسول الله (ﷺ): «يا زبير! أشرب، ثم خلّ سبيل الماء»؛ فغضب الأنصاري، وقال: يا رسول الله، أنْ كان ابن عمتك؟ فتلوّن وجه رسول الله (ﷺ)، حتى عُرف أن قد ساءه ما قال، ثم قال: «يا زبير، احبس الماء إلى الجذر (أو إلى الكعبين) ثم خلّ سبيل الماء». قال: ونزلت ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم..﴾. انظر: ابن حنبل، **المسند**، ج ٣، ص ٣٥، رقم ١٤١٩، وابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٢، ص ٣٥٠.

(١٧١) وروي في سبب نزول هذه الآية أيضاً أنه «كان بين رجل من اليهود ورجل من المنافقين خصومة، فكان المنافق يدعو إلى اليهود؛ لأنه يعلم أنهم يقبلون الرشوة، وكان اليهودي يدعو إلى المسلمين؛ لأنه يعلم أنهم لا يقبلون الرشوة. فاصطلحا أن يتحاكما إلى كاهن من جُهَيْنَة، فأنزل الله فيه هذه الآية: ﴿ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك﴾ حتى بلغ (ويسلموا تسليمًا)». انظر: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ٨، ص ٥٠٨.

(١٧٢) قال القرطبي: «أي ينقادوا لأمرك في القضاء (...) (وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً) أي: ويُسلّموا لحكمك». انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان**، ج ٦، ص ٤٤٥.

(١٧٣) «سورة النساء،» الآية ١٠٥.

(١٧٤) «سورة النساء،» الآية ١٠٥.

يفترض أنّها مجال فعل حكم النبيّ (ﷺ) بالكتاب، حيث يصرّح الخطاب بوضوح بأنها ليست المؤمنين فقط، بل «**الناس**» كلهم: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ**﴾[١٧٥]، فعلى الرغم من أنّ أمر الطاعة والتسليم والرضا بحكم النبي (ﷺ) موجّه للمؤمنين، إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّ خطاب الحكم «القضاء» لا يبقى عامّاً لكلّ الناس، فالجماعة المؤمنة هي في النهاية جماعة وظيفيّة، المقصود منها أن تكون قاعدة لتغيير العالم و«الدين كله».

يتقدّم الخطاب القرآني قليلاً ليدخل مفهوم «**القسط**» على الحكم، فالنبيّ (ﷺ)، من **جهة** عليه أن يحكم بالكتاب «**بالعدل**»، أي المساواة، ومن **جهة أخرى** «**بما أراه الله فيه**»، ومن **جهة ثالثة** عليه أن يحكم «**بالقسط**» (الإنصاف)، وإذا كان في ما سبق قد ضغط الخطاب بشدّة على المؤمنين لطاعة الرسول (ﷺ) بتعبيرات حاسمة وقويّة مثل: ﴿**فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ**﴾، فإنّه سيمضي ـ انطلاقاً من مفهوم «القسط» (الإنصاف) إلى محاججة أهل الكتاب وحثّهم على الخضوع إلى النبي (ﷺ)، على أساس اتحاد مصدر التنزيل وهو الله رب العالمين[١٧٦]، فيما لو أنّهم جاؤوه ليحكم بينهم، فإن حكم فعليهم طاعته. وبالرغم من أنّ الدلالة الإحاليّة هي سياق ما بعد توقيع صحيفة المدينة، فإنّه مبدأ أن يحكمَ الرسول (ﷺ) ثم يُرفض القبول بحكمه بعد أن يحكُم، هو في الحقيقة استخفاف به، وتقويض لسلطته، لهذا فقد كان جزءاً من التشديد على طاعة حكم الرسول (ﷺ) الذي يحكم بـ«ما أنزل الله» تلك العبارات التي تستوقف شدّتها متلقّي الخطاب: ﴿**وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**﴾[١٧٧] وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[١٧٨] ﴿**وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾[١٧٩]، وبما أنّ الخطاب موجّه إلى الجماعة غير المؤمنة

(١٧٥) «سورة النساء،» الآية ١٠٥.
(١٧٦) «سورة المائدة،» الآية ٤٢.
(١٧٧) «سورة المائدة،» الآية ٤٤.
(١٧٨) «سورة المائدة،» الآية ٤٥.
(١٧٩) «سورة المائدة،» الآية ٤٧. وموضوع الحكم بـ«ما أنزل الله» أحد موضوعات الفقه والفكر الإسلامي السياسي المعاصر، وقد عنيت بها بحوث ودراسات عدة، منها: سميح عاطف الزين، لمن الحكم: لله أم للإنسان؟ للشرع أم للعقل؟، ط ٥ (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، =

بالأساس، أو إلى الجماعة السياسيّة التي تشمل «المؤمنون» وغيرهم من الأميين وأهل الكتاب، فإنّ المقابل للتخلّي عن الحكم بما أنزل الله هو «**حكم الجاهلية**»، بما تعنيه من حكم القبائل والسلطة غير المنظّمة واختلال العدل والقسط بين الناس، إنّه ليس ثمة مفاضلة عادلة بين «**حكم الله**»، عبر كتابه، و«**حكم الجاهلية**»[(١٨٠)].

على مسافات متباعدة جداً سيُعاد التأكيد على ثلاثة أمور بالتسلسل، **أولاً** أن مقتضى الإيمان أن لا يُبتغى «غير الله حكماً»، الذي «أنزل إليكم الكتاب مفصّلاً»، والذي يعلم الذين أوتوا الكتاب «أنه منزل من ربك بالحق»، وذلك في صيغة حثّ وأمر للنبي (ﷺ) بالعمل على تحكيم الكتاب[(١٨١)]. **ثانياً** أن على المؤمنين أن يطيعوا الأمر الداعي لهم إلى «الله ورسوله ليحكم بينهم» وأنّ إيمانهم يقضي عليهم بعدم الإعراض عن هذه الدعوة، بل يقتضي أن يطيعوا[(١٨٢)]. وعند هذا الحدّ، أي عند الجزء الثامن عشر يكفّ القرآن عن تناول دور الرسول (ﷺ) في الحكم بالكتاب. **وثالثاً** أن الحكم هو وظيفة نبويّة، الأمر الذي يقصد منه أنّ حكم النبي (ﷺ) هو استمرار لها، بدءاً بالنبي «**إبراهيم**»[(١٨٣)] أبي الأنبياء، مروراً بـ «**داوود**»[(١٨٤)] مثلاً. غير أنّ القارئ قد يستوقفه تعبير «**خليفة**» وارتباطه بمفهوم «الحكم» في سياق مثال النبي داوود: ﴿**يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ**﴾[(١٨٥)]، على أن الارتباط قائم على أساس كون «الحكم» معلولاً ـ نتاجاً ـ لـ«الخلافة في الأرض».

= ١٩٨٩)؛ محمود عكاشة، الحكم: دلالة المفهوم في القرآن وعصر النبوة وعصر الخلفاء الراشدين (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٢)، وبندر بن نايف العتيبي، الحكم بغير ما أنزل الله: مناقشة تأصيلية علمية هادئة (الرياض: [د. ن.]، ٢٠٠٧).

(١٨٠) ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْماً لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

(١٨١) انظر: «سورة الأنعام،» الآية ١١٤.

(١٨٢) انظر: «سورة النور،» الآية ٥١.

(١٨٣) انظر: «سورة الشعراء،» الآية ٨٣.

(١٨٤) انظر: «سورة ص،» الآية ٢٢.

(١٨٥) «سورة ص،» الآية ٢٦.

٥ ـ الكتاب والحكمة والحاكمية

العلاقة بين «أمر الله» التكليفي و«حكم الله» بالكتاب بحاجة إلى بعض التوضيح؛ ذلك أنّ ثمّة التباساً يقع غالباً بين هذين المفهومين، وعادة ما يُبنى عليه كثير من أحكام وتصوّرات الفكر الإسلامي السياسي الحديث، غير أنّ هذه العلاقة ـ بالإضافة إلى ما قدّمناه ـ تتوقّف على مفهوم «الكتاب» أيضاً، المفهوم الذي يبدو بدهيّاً إلى درجة لا يحتاج فيها الأمر إلى التوقّف عنده، إلاّ أنّ استخدام القرآن للمفردة أثار انتباه عدد من الكُتّاب والباحثين المعاصرين(١٨٦)، كما أثارت من قبل انتباه علماء الوجوه والنظائر(١٨٧). فبالرغم من أنّ الأصل الدلالي للجذر (ك ت ب) يشير إلى الجمع والربط بين أكثر من طرف(١٨٨)، إلاّ أنّ المعجم العربي للخطاب القرآني احتوى دلالتين رئيستين في الحد الأدنى(١٨٩) أولاهما تدوين الكلام وخطّه، بمعنى المكتوب(١٩٠) ثانيهما الفرض والإلزام(١٩١)، ولا يخرج عنهما، وهما معنيان

---

(١٨٦) انظر مثلاً: محمد شحرور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة (دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٠)؛ عبد الرحمن حللي، «الكتاب: دراسة مفاهيمية قرآنية،» مجلة التجديد (الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا)، السنة ١١، العدد ٢١ (٢٠٠٧)، ص ١٢ ـ ٤٤، ومحمد أبو القاسم حاج حمد، «الإسلام ومنعطف التجديد: رؤية منهجية ومعرفية،» ورقة قدمت إلى: مؤتمر الشريعة والاجتهاد، الخرطوم، بتاريخ ١٩ ـ ٢١ نيسان/أبريل ٢٠٠٤.

(١٨٧) انظر مثلاً: الحسين بن محمد الدامغاني، إصلاح الوجوه والنظائر، تحقيق عبد العزيز سيد الأهل، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١؛ عبد الرحمن جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق عبد الكريم الراضي، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ص ٢٥٦، والفراهي، مفردات القرآن: نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية، ج ٢، ص ٣١٠ ـ ٣١٤.

(١٨٨) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ١٢٨، وابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ٦٩٨.

(١٨٩) ذهب بعض العلماء إلى وجود عشرة وجوه لمعنى الكتاب في القرآن، انظر: الدامغاني، المصدر نفسه، ص ٤٠٠. انظر أيضاً حول تعدد معاني الكتاب في القرآن: حللي، «الكتاب: دراسة مفاهيمية قرآنية،» ص ١٣.

(١٩٠) انظر: بدر الدين بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار التراث، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٧٦. وذكر الزركشي أن الكتابة سميت كتابة «لجمعها الحروف فاشتق الكتاب لذلك؛ لأنه يجمع أنواعاً من القصص والآيات والأحكام والأخبار على أوجه مخصوصة، ويسمى المكتوب كتاباً مجازاً». انظر أيضاً: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص ٦٧٢ ـ ٦٩٩.

(١٩١) وهذا المعنى من قبيل مجاز المجاز فيما لو اعتبرناه مبنياً على مفهوم الكتابة، و«وجهُ ذلك، أن الشيء يراد، ثم يقال، ثم يكتب، فالإرادة مبدأ، والكتابة منتهى. ثم يعبر عن المراد الذي =

لغويّان أصيلان[١٩٢]، وإذا كان الالتباس في الفعل «كتب»[١٩٣]، بصيغة الأمر أو بصيغة المبني للمجهول، غير وارد في القرآن، بسبب أن الفعل عندما يقصد به الوجوب والإلزام فإنّه يتعدى بحرف الجر «على»[١٩٤] أو «في»[١٩٥]، بينما يتعدّى بحرف الجر «ب»[١٩٦] عندما يقصد به الكتابة، وفي حين يتعدّى بـ «ل»[١٩٧] أو لا يتعدّى بأيّ من حروف الجر إلاّ أنّ السياق يكون حاسماً وواضحاً غالباً في البيان، إلاّ أنّ الالتباس حاصل في مفهوم الاسم «**الكتاب**» عندما لا توجد قرائن حاسمة بحيث تقبل تعدّد التأويل؛ فـ«الكتاب»[١٩٨] مشترك بين معنيين: المكتوب، والمفروض، إلا أنّ متابعة العلاقة بين مفهوم «الحكم» و«الكتاب» قد يحسم الأمر على نحو ما، وهو الأمر الذي يعنينا في هذه الدراسة.

في بعض السياقات تبدو كلمة «الكتاب» شبه محتومة الرجحان لمعنى «المفروض» من الله الواجب الاتباع إن كان أمراً تكليفيّاً، أو المحتَّم الوقوع إن كان أمراً كونيّاً، خصوصاً عندما يتمّ ذكر «الكتاب» بجوار أسماء أخرى للكتاب، كما في الآية: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ﴾[١٩٩]، وكذلك الآية: ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ﴾[٢٠٠]؛ إذ سيكون حرف العطف «و» مثار تأويل؛ ذلك أنّ الواو العاطفة هذه تقتضي التغاير بين المعطوفين المتغايرين معنى، حتى ولو كانت لأجل البيان، وليس بين

= هو المبدأ، إذا أريد توكيده، بالكتابة التي هي المنتهى». انظر: الراغب الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ٦٩٩، وابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٥، ص ١٢٨.

(١٩٢) ونحن نميل إلى اعتبار «ك ت ب» أصلين مختلفين وليس أصلاً واحداً، أحدهما يدل على الجمع، والآخر يدل على الإلزام، ذاك أن التسليم بأصل واحد هو الجمع، يجعل الرابط بين الإلزام والجمع في الاشتقاق (عندما يراد به الفرض والواجب) تمحُّلاً وتعسُّفاً واضحين.

(١٩٣) تواتر الفعل «كتب» ومشتقاته في القرآن ٣٨ مرة في أقل من عشرين سورة.

(١٩٤) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآيات ١٧٨، ١٨٠ و١٨٣؛ «سورة الأنعام،» الآيتان ١٢ و٥٤، و«سورة الحديد،» الآية ٢٧.

(١٩٥) انظر مثلاً: «سورة الأعراف،» الآية ٥٦، و«سورة الأنبياء،» الآية ١٠٥.

(١٩٦) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآيتان ٧٩ و٢٨٢.

(١٩٧) انظر مثلاً: «سورة الأعراف،» الآيتان ١٤٥ و١٥٦.

(١٩٨) تواترت مادة (ك ت ب) ومشتقاتها ٢٣٢ مرة بصيغ متعددة، منها ١٦٢ مرة بصيغة «الكتاب» و٧ مرات بصيغة الجمع «كُتب»، و ٤٥ مرة بصيغ الفعل الثلاثة.

(١٩٩) «سورة البقرة،» الآية ٥٣.

(٢٠٠) «سورة آل عمران،» الآية ٤٨، و«سورة المائدة،» الآية ١٢٠.

متطابقين كالاسم وصفته على ما يذهب إليه جمهور المفسرين![201] المشكلة التي أدّت إلى هذا الارتباك في التأويل ترجع إلى مفهوم الكتاب نفسه، فقد استند المفسرون في تأويله إلى معنى الكتابة والتدوين، في حين أن السياق يحتمل أن يكون معنى الكتاب هنا هو «التشريع»[202]، وقد استخدم هذا المعنى في القرآن في أماكنٍ عدة باسم الكتاب، مثل: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾[203]، وكذلك ﴿وَأُوْلُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلا أَن تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِيَائِكُم مَّعْرُوفاً كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُوراً﴾[204]، إنّه لا شيء يمنع أن يكون أحد المفهومين مقصوداً، وإذ أمكن ذلك فقد صار بمقدورنا الجزم بأن «الكتاب» بمعنى التشريع القانوني للجماعة هو معنى اصطلاحي جديد جاء به القرآن ولم تعرفه العربيّة قبل ذلك[205].

عندما ترتبط مفردة الكتاب بـ«الحكم» والأحكام التشريعيّة فإنّها غالباً تكون بالمعنى الاصطلاحي، التشريع أو الشريعة، وخصوصاً في السياق الذي

---

(201) وذهب الطبري، وتبعه في ذلك الفخر الرازي وابن كثير وآخرون، إلى أن معنى «الكتاب» في الآية الثانية هو «الكتابة»، أي «الخطّ الذي يخطه بيده»! وهو مذهب لا تؤيده الصيغة الصرفية، وذكر الرازي (الذي رجح رأي الطبري) أن هنالك معنى آخر ذهب إليه بعض المفسرين، وهو «جنس الكتب؛ فإن الإنسان يتعلم أولاً كتباً سهلة مختصرة، ثم يترقى منها إلى الكتب الشريفة»!! وهو تأويل متعسف أضعف من سابقه، وأشار الرازي إلى أن تأويل عطف «التوراة» و«الإنجيل» عليه «فيه وجهان، الأول: أنهما خصا بالذكر بعد ذكر الكتب على سبيل التشريف (...) والثاني، وهو الأقوى، أن الاطلاع على أسرار الكتب الإلهية، لا يحصل إلا لمن صار بانياً في أصناف العلوم الشرعية والعقلية الظاهرة التي يبحث عنها العلماء؛ فقوله (والتوراة والإنجيل) إشارة إلى الأسرار التي لا يطلع عليها أحد إلا أكابر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام»!. انظر: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ٦، ص ٤٢٢، وج ١١، ص ٢١٥؛ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٢، ص ٤٤، والرازي، **مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)**، ج ٨، ص ٥٩.

(202) كما أن اسم «الكتاب» (المقروء أو المتلو) هو مجاز المكتوب (المخطوط)، فـ«الكتاب» (الواجب الاتباع والاحتكام) مهنا يمكن أن يكون مجاز عن المكتوب (المفروض)، وهي مجموع الأحكام المفروضة والواجبة الاتباع.

(203) «سورة النساء،» الآية ٢٤، والقرطبي، **الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان**، ج ٦، ص ٢٠٥.

(204) «سورة الأحزاب،» الآية ٦، وانظر أيضاً التعبير نفسه في «سورة الأنفال،» الآية ٧٥. وفي التفسير، انظر مثلاً: القرطبي، المصدر نفسه، ج ١٧، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(205) ليس في شعر العرب الجاهلي استخدام لمفهوم التشريع في مفردة «الكتاب»، ولا يُذكر حتى في المعجم العربي اللغوي الذي تضمن استعمالات للمفردة تنتمي إلى طبقات مختلفة من الأزمنة.

يقرن الكتاب بدوره في الحكم بين الناس وفض المنازعات بينهم نحو: ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾، أو بأسماء الكتب المنزلة: الصحف، التوراة، الإنجيل، القرآن، في سياق عطفي كما سبق. وفي الحالات التي لا يقترن فيها أفعال مثل: القراءة والتلاوة فإنّ دلالة السياق تكون واضحة.

الشيء الملفت للانتباه هو اقتران مفهوم «الكتاب» بـ«**الحكمة**»، في تعبير تسع مرات (من أصل عشرة) وردت فيها المفردة في الأجزاء السبعة الأولى من القرآن: ﴿الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾[٢٠٦] أو ﴿كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾[٢٠٧]، وقد لاحظ **الفراهي** «تسامح أهل العلم في هذا المقام فذهبوا إلى أنّ الحكمة هي «السنّة» النبوية، وتبعهم الإمام **الشافعي** ـ رحمه الله ـ والذي تبعه أكثر المحدّثين، فظنّوا أن «الحكمة» أريد بها «الحديث»، فإنّ «الكتاب» كتاب الله»[٢٠٨]. وحسب **الفراهي** فإنّ «مثار الخطأ أنهم أخطأوا معنى «الكتاب» حيث جاء مع الحكمة»[٢٠٩]؛ فالحديث قد «يتضمّن حكمة، ولا شك في أن الحديث ربما يبيّن ما في القرآن من الحكمة (...) ولكن الحديث يشمل الأحكام كما يشمل الحكمة، فلا وجه لتخصيصه باسم الحكمة»[٢١٠]، كما إنّ القرآن يذكر بوضوح «أنّ الحكمة شيء نزل على النبي (ﷺ) وكان يتلوه، ويعلّمه للناس، فلا يكون أحكاماً جاءت بها السنة»[٢١١]، ليخلص **الفراهي** إلى أنّ «الحكمة»[٢١٢] هي «اسم للقوّة التي ينشأ منها القضاء بالحق»[٢١٣]، وهي «جملة العقائد والأخلاق الفاضلة»[٢١٤]، «فإذا سُمّي القرآن كتاباً وحكمةً معاً

---

(٢٠٦) انظر: «سورة البقرة،» الآيات ١٢٩، ١٥١ و٢٣١؛ «سورة آل عمران،» الآيتان ٤٨ و١٦٤؛ «سورة النساء،» الآيتان ٥٤، و١١٣؛ «سورة المائدة،» الآية ١١٠، و«سورة الجمعة،» الآية ٢.

(٢٠٧) انظر: «سورة آل عمران،» الآية ٨١.

(٢٠٨) الفراهي، مفردات القرآن: نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية، ص ١٧٥ ـ ١٧٧.

(٢٠٩) المصدر نفسه.

(٢١٠) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٢١١) المصدر نفسه.

(٢١٢) مفردة «الحكمة» ـ في ما نظن ـ ابتكار قرآني، فليس في الشعر الجاهلي استخدام لهذه المفردة، وإن كان العرب الجاهليون استخدموا تعبير «الحكيم» (كما في قول الربيع بن زياد (ت ٣٣ ق هـ.): أظن الحلم دل عليّ قومي وقد يستجهل الرجل الحكيمُ) إلا أن عدم وجود مفردة الحكمة يؤكد أن «الحكيم» مشتق من «الحكم» وليس من «الحكمة».

(٢١٣) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٢١٤) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

فذلك من جهتين: سمي «كتاباً» من جهة كونه مشتملاً على الأحكام المكتوبة، و«حكمةً» من جهة اشتماله على حكمة الشرائع من العقائد الصحيحة والأخلاق الفاضلة»[٢١٥]، فـ«الكتاب للأحكام، والحكمة لأصولها»، وقد استدلّ على «هذا الفرق من تتبّع استعمال الكلمتين معاً»[٢١٦] في القرآن، وقد ذهب **الرازي** إلى رأي شبيه به في ما يخصّ الحكمة التي علّمها نبيّ الله عيسى مع الكتاب[٢١٧].

إذا أردنا أن نصوغ خلاصة بملاحظة ما ذهب إليه **الفراهي**، فإنّ الخطاب القرآني يستعمل مفهوم «الكتاب» للتشريع، و«الحكمة» بوصفه مفهوماً دالاً على المنظومة القيميّة التي تكمن خلفه، فالخطاب يصرّح وبشكل قاطع في وصف جملة من الأحكام القيمية بأنّها **﴿ذَٰلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾**[٢١٨]، وهي تقريباً مطابقة لما أورده الخطاب القرآني على أنّه «الحكمة» التي أعطيت منحة إلهيّة لـ **لقمان**[٢١٩]. **إن قيمة هذه الملاحظة تبدو في اقتران الفعل «يعلّم»** بـ«الكتاب والحكمة»، وهو تعبير لا يستخدم إلا في حالة الجمع بين هذين المفهومين، فأي معنى لهذا الفعل هنا؟.

يبدأ الخطاب القرآني في أوّل إيراد لتعبير «الكتاب والحكمة» بدعوة النبي إبراهيم للعرب: **﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾**[٢٢٠]، ليكون الورود الثاني لهذا التعبير مطابقاً، فهو استجابة للدعوة الإبراهيميّة التوحيدية الكونيّة: **﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾**[٢٢١] إن تعبير «يعلمكم» هنا يشير إلى أن إحدى غايات

---

(٢١٥) المصدر نفسه.

(٢١٦) المصدر نفسه.

(٢١٧) «سورة آل عمران،» الآية ٤٨. وقال الرازي: «المراد بالحكمة تعليم العلوم وتهذيب الأخلاق؛ لأن كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به ومجموعهما هو المسمى بالحكمة». انظر أيضاً: الرازي، **مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)**، ج ٨، ص ٥٩.

(٢١٨) «سورة الإسراء،» الآية ٣٩.

(٢١٩) «سورة لقمان،» الآية ١٢.

(٢٢٠) «سورة البقرة،» الآية ١٢٩.

(٢٢١) «سورة البقرة،» الآية ١٥١. وانظر التعبير والمعنى نفسه في: «سورة آل عمران،» الآية ١٦٤، و«سورة الجمعة،» الآية ٢.

الرسالة النبوية الخاتمة هي تعليم التشريع ومنظومته الأخلاقية والقيميّة، هذا مفهوم بالنسبة إلى الحالة العربيّة إبّان نزول الخطاب القرآني، إذا أردنا سحب الدلالة الإحاليّة إلى تاريخ النزول، بهذا يؤكد الخطاب أنّ بناء المجتمع السياسي الذي يمثّل القانون ومنظومته القيميّة الصلبة غاية أساسية، التشريع، بما هو أحكام غير ذاتية (منزلة من الحق المطلق) ومنصفة وغير متحيّزة (عادلة) مفهوم جديد للحكم بالنسبة إلى الأنظمة الملكية (حكم الطاغوت والأرباب)، والأنظمة القبلية (حكم الجاهلية)، التي تكون هي مرجع الحكم ومصدر التشريع. إنّ العملية التي أنزلت من أجلها النبوات التوحيديّة قائمة في جوهرها هنا، إنّها الحكم بين الناس بـ«الحق» الذي نزل منزّهاً عن الهوى والتمييز، وبـ«العدل» و«القسط» بين الناس. وبالعودة إلى مطلع هذا الفصل فإنّ الدور الذي كان منوطاً بالديانة الإبراهيميّة واستكمالاتها، اليهوديّة والمسيحيّة ثم الإسلام، هو تعليم التشريع أو القانون، ونظامه القيمي كنظام مستقلّ ومتكامل ومدوّن ومفارق للحاكم أو لشخص بعينه.

إنّه ليس غريباً، إذاً، أن تكون أول محاولة تشريعية شبه متكاملة في تاريخ البشرية (شريعة حمورابي) بعد الرسالة الإبراهيميّة بفترة وجيزة، في الفترة الممتدّة من ١٨٠٠ ق.م إلى ١٧٠٠ ق.م، وليس غريباً أن يكون أول تشريع قانوني يقوم على مبدأ تشريع «مستقل» يَخضع له الملك وغيره، إن لم يكن على وجه التساوي، في التاريخ الإنساني قد وجد بعد الدعوة الموسوية، وتحديداً في القرن الخامس قبل الميلاد[٢٢٢]. ولم تشهد البشرية قيام تشريع قانوني مستقل عن الملوك والأباطرة بالكامل ومرجعيّة قانونيّة تحكم المجتمعات السياسيّة بالعدل والقسط إلا في ظلّ الإسلام، مما يشكّل إنجازاً تاريخيّاً ونقلة في الحضارة الإنسانيّة عبر تعميم مبدأ المساواة الإنسانية، من خلال نشر مبدأ التوحيد، في أوسع مدى في القارات القديمة الثلاث.

يمكن القول إذاً، إن «الكتاب» المنزل بالحق، بما هو نص إلهي، ومصدر حقيقة مطلقة وقيم مثالية، عمل خلال الرسالات المتتالية، منذ إبراهيم (ﷺ)، على ضمان قاعدة ثابتة وموحّدة لإطلاق النشاط التشريعي والفقهي الضروري لبناء العلاقات الاجتماعيّة على أسس مستقرة وشرعيّة

---

(٢٢٢) انظر: Shirley Robin Letwin, *On the History of the Idea of Law*, edited by Noel B. Reynolds (Cambridge, UK; New York: Cambridge University, 2005), pp. 1-2.

معترف بها، وقد أدّى القرآن الكريم في ختام هذه الرسالات «دوراً حاسماً كمصدر موحَّد ومرجع دائم وحافز لتطوير مفهوم الحق، وبناء منظومة حقوقية وفقهيّة كاملة»[٢٢٣] شكّلت نقلة نوعيّة في تطوير فكرة القانون.

ومع أنّ فكرة ارتباط التشريع القانوني بمرجعيّة مجرَّدة سامية ومنزّهة عن العيوب والنواقص فكرة ثبتتها الأديان التوحيديّة[٢٢٤]، إلا أنّ قيمة هذا التحول في التاريخ البشري في فكرة القانون لا يمكن إدراكها جيداً من دون معرفة عامّة بالتاريخ البشري، فبالرغم من أنّ فكرة «القانون» لطالما تلازمت مع مفهوم «الألوهية»، فالسيد المطلق له الحقّ المطلق في كيفيّة تدبير أمر «عباده/ عبيده»، إلاّ أنّها ومنذ الربع الثالث من القرن الأول قبل الميلاد ستبدأ بالانفصال، وستولد فكرة القانون الذي سينفصل عن الملك «الإله» أو المتألّه لأول مرة. صحيح أن القانون هذه المرة منفصل، لكن بقيت تحتكره نخبة النبلاء والحكماء (الملأ)، إلاّ أنّ هذا الانفصال عن الملك ثبَّت فكرة المرجعيّة المستقلّة في القانون، مفهوم القانون المستقل سيقتضي مفهومين قِيميَّين مرجعيّين: الحق، والعدل. **الإنجاز الذي حقّقته الديانات التوحيديّة السماويّة كامن في تأسيس مرجعية قانونية مستقلّة، وقيميَّة مطلقة ومتجاوزة للبشر، وتجريد مفهوم «الإله» من التشخيص، اقتضى ضرورةً إرجاع الأمر للبشر، بحيث تكون المسؤوليّة عن تنفيذ القانون هي مسؤولية عامة (خلفاء الأرض).**

ويمكن متلقّي الخطاب القرآني أن يلاحظ بوضوح أنه لم يحصر التشريع بالله وحده، وإنّما يلزم المؤمنين أن يحكموا به بالعدل، فقد أنزل «الكتاب» (التشريع) ليحكم بين الناس بالعدل، في حين يحصر خطاب القرآن مطلق الحكم بين الناس يوم القيامة، والحكم القدري غير التكويني بالله وحده، وبهذا فإن فكرة «توحيد الحاكميّة» أو «توحيد التشريع والحاكميّة»، بوصفها أحد عناصر توحيد الله، كـ«الاعتقاد الجازم بأنّ الله

(٢٢٣) غليون، نقد السياسة: الدين والدولة، ص ٩٣.

(٢٢٤) حول تأثير فكرة الإله المطلق (ليس بالضرورة المجرد) كمرجع في تأسيس فكرة القانون بدءاً من العصر اليوناني الوسيط. انظر: أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٧٥)، ص ١٣٧.

وحده لا شريك له حق التشريع ابتداءً واستقلالاً، وسلطة الأمر والنهي، وحق الطاعة، وليس لغيره أن يأمر وينهى، أو أن يستحق الطاعة إلا بإذنه، عزّ وجل، مع قيام الدليل الشرعي القاطع على هذا الإذن، فهو وحده الحكم، لا حكم غيره (. . .) وهو صاحب الربوبيّة العليا، والسيادة النهائيّة فلا توجد سلطة فوق سلطته، ولا مرجعيّة بعده، لا من عقل أو غيره»[٢٢٥]! أو بتعبير آخر «حقّ الحكم والتشريع لله سبحانه وتعالى، منفرداً به وحده لا شريك له»[٢٢٦]، هي فكرة لا تستند إلى أسس متينة، ومرجعها الخلط بين سياقات وتداخل بين الأنساق في فهم الخطاب القرآني المتعلّق بالحكم، ومع أنّ فكرة حصر السيادة[٢٢٧] القانونيّة أو التشريعيّة بما أنزله الله قد تبدو مفهومة إلى حدّ بعيد، بالنظر إلى نصوص القرآن التي لا تقبل التهاون بالحكم بما أنزل الله.

أما الحاكميّة (السيادة) السياسيّة فلا يوجد في القرآن أية إشارة إليها، ومع أنّ أبا الأعلى المودودي يرى أن «الجواب الوحيد الصريح بهذا السؤال «أنّها لله تعالى»، ولا يمكن أن يكون لهذا السؤال جواب آخر»[٢٢٨]، إلا أنّ مُستَنَدَه ليس نصوصاً من القرآن، وإنما استنتاج «منطقي» فحواه «أن القوّة التي لا تحوز الحاكميّة القانونيّة والتي يضيّق صلاحياتها قانون أعلى لا قبل لها بالتغيير فيه، لا يمكن أن تكون حاملة للحاكميّة»![٢٢٩] وهو يرى أن «الخلافة»

---

(٢٢٥) محمد بن عبد الله المسعري، **الحاكمية وسيادة الشرع** (لندن: لجان الدفاع عن الحقوق الشرعية، ٢٠٠٢)، ص ٤٢.

(٢٢٦) المصدر نفسه.

(٢٢٧) كان أبو الأعلى المودودي أول من صك مصطلح «سيادة الله القانونية» و«سيادة الله السياسية»، غير أن مصطلح «السيادة» (Sovereignty) تُرجم إلى العربية بـ«الحاكمية»، وعنه نقله سيد قطب، ومنه إلى الحركات الجهادية، وفي حين يشير المودودي إلى حصر «السيادة القانونية» بالله ممثلة بكتابه المنزل، وهو يقتضي أن تكون الهيمنة في التشريع لما أنزل الله، ولا تنفي الدور الإنساني في التشريع، فإن المصطلح سرعان ما تحوّل إلى الاستفراد بالتشريع وحصره بالله، واعتبار أي ممارسة تشريعية هي نوع من الكفر، أي أن المصطلح (الحاكمية) هبط به من مستوى السيادة التشريعية إلى مستوى التشريع نفسه. حول مفهوم المودودي للحاكمية (السيادة) القانونية انظر: أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ترجمة جليل حسن الإصلاحي (جدة: الدار السعودية، ١٩٨٥)، ص ٢١١ ـ ٢١٦. وانظر هذا التحول في: المسعري، المصدر نفسه، ص ٤٢؛ قطب، **في ظلال القرآن**، ج ٥، ص ٣١٤٥، وجعفر، **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية**، ص ٢٥٥.

(٢٢٨) المودودي، المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(٢٢٩) المصدر نفسه. ولكن أثناء إعدادنا لهذه الدراسة عثرنا على دراسة استدلت للحاكمية =

المذكورة في القرآن تعني النيابة «عن الحاكم الأعلى، وهو الله عزّ وجل»![٢٣٠]، إلاّ أنّ هذا ينقضه مبدأ الالتزام والطاعة الاختياريّة التي ينبني عليها الإيمان؛ إذ مقتضى مفهوم «سيادة الله السياسية» انعدام الإرادة الطوعيّة للجماعة السياسيّة في اختيار إيمانها، وهو أمر من شأنه أن ينقض نصوصاً قاطعةً في الدلالة على حقّ الاختيار للبشر، بل وتحدّد للرسول (ﷺ) المكلّف الأول وأبرز وكلاء الخطاب القرآني الاجتماعيين مساراً واضحاً في نظام الطاعة، هو الطاعة الإراديّة الحرة: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً﴾[٢٣١] ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾[٢٣٢]. كما إنّ مبدأ الانصياع إلى الكتاب (التشريع) يرجع برمّته إلى «الهدايّة»، كما تحدّده الآية الأولى التي افتتحت موضوع مهمّة الكتاب المنزل على الأنبياء ووظيفته التشريعيّة[٢٣٣]، وهو مفهوم طوعي وليس مفهوماً قسرياً بالتأكيد، تذكُر به آيات كثيرة في الخطاب القرآني، ليس أوّلها: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[٢٣٤]، ولا آخرها: ﴿أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُواْ أَن لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً﴾[٢٣٥].

لا شك في أن نتيجة الإيمان والعمل بمبدأ الحاكميّة (السيادة) الإلهية السياسيّة هو العنف[٢٣٦]، وتشكيل نمط الدولة البوليسية التي تقوم على الضبط الاجتماعي في حدوده القصوى؛ «فليس لأحد أن يقوم في وجهها

= السياسية بآية قرآنية مباشرة هي: ﴿مَلِكِ الناس﴾ [الناس: ٢]، وهو استدلال يرده ما سقناه آنفاً عن الأمر الإلهي وعلاقته بكون الله هو الرب والمالك والملك لهم، فيرجع إليها. انظر: فتحي ملكاوي، «العمران في منظومة القيم الحاكمة،» مجلة إسلامية المعرفة (المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، السنة ١٦، العدد ٥٩ (شتاء ٢٠١٠)، ص ٦.

(٢٣٠) المصدر نفسه. وقارن أيضاً بـ: جعفر، **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية**، ص ٢٥٦، والمسعري، **الحاكمية وسيادة الشرع**، ص ٤٧ و٢٣٦.

(٢٣١) «سورة النساء،» الآية ٨٠.

(٢٣٢) «سورة الغاشية،» الآية ٢٢.

(٢٣٣) «سورة البقرة،» الآية ٢١٣.

(٢٣٤) «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(٢٣٥) «سورة الرعد،» الآية ٣١.

(٢٣٦) حول الانتقال من «تطبيق الشريعة» (الحاكمية القانونية) إلى «الحاكمية» في الفكر الإسلامي الحديث، انظر: محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة** (بيروت: رياض الريس، ١٩٩٤)، فصل، «الإسلامي السياسي بين «تطبيق الشريعة» و«الحاكمية»، ص ١٣ - ٤٧.

ويستثني أمراً من أموره، قائلاً إن هذا أمر شخصي خاص؛ لكي لا تتعرض له الدولة»[٢٣٧]، إنها في الحقيقة «تشبه الحكومات الفاشية والشيوعية بعض الشبه»![٢٣٨] ولهذا من الطبيعي أن ينظر معتنقو هذه الحاكمية إلى الأنظمة السياسية القائمة على مفهوم السيادة السياسية للأمة باعتبارها «عدو» مارق (أو مفارق) يجب محاربته. وقد حاولت بعض الدراسات تطوير مفهوم «الحاكمية» من «حاكمية الله» إلى «**حاكمية الكتاب**»، غير أن مفهوم الحاكمية بقي في جوهره ذاته، فالحاكمية لا تزال مزدوجة؛ إحداهما سياسية والأخرى تشريعية، وكلتاهما لله على الإطلاق (من خلال كتابه المنزل)![٢٣٩].

نرجع من حيث بدأنا الحديث عن العلاقة بين «أمر الله» التكليفي و«حكم الله» بالكتاب، والتي كنا نعمل على مزيد من التوضيح فيها؛ لإزالة الالتباس الذي يقع غالباً بين هذين المفهومين ويُبنى عليهما كثير من أحكام وتصورات الفكر الإسلامي السياسي الحديث، ففي الخلاصة إنّ المعادلة التي يستند إليها الخطاب القرآني تقوم على أساس أن الخالق هو الرب والمالك، وبما أنّه هو المالك فله «الحكم» و«الأمر» القابض على نظام الكون برمّته، وقد كان بإمكان الله أن يُكره الناس على طاعته بالجبر، كالنظام الكوني (السماوات والأرض)، غير أنّه خلق الإنسان حراً فترك له كامل الحرية ليفعل ذلك طوعاً، وقد أنزل الكتاب لـ«يحكم به النبيون» بما أراهم الله فيه «بين الناس فيما اختلفوا فيه»، وعلى الناس «طاعتهم» بمطلق إرادتهم من دون إكراه. وشبكة العلاقات بين المفاهيم الثلاثة: الله، الرسول، الحكم، الكتاب، الأمر. تتحدد، بناء على ما سبق، بالآتي:

---

(٢٣٧) المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ص ٤٧.

(٢٣٨) المصدر نفسه. مع ملاحظة أنه المودودي نحفظ من هذه المشابهة على إطلاقها في شيء من التناقض. انظر مناقشة هذه المقاربة المودودية مع الدولة الشيوعية والفاشية وتناقض تحفظاتها، في: لؤي صافي، **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي؛ ١١ (هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، ص ١٦٨.

(٢٣٩) انظر مثلاً: طه جابر العلواني، **حاكمية القرآن**، سلسلة أبحاث علمية؛ ٨ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، ص ٣٩، ومحمد أبو القاسم حاج حمد، **جدلية الغيب والإنسان والطبيعة: العالمية الإسلامية الثانية** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤)، ص ٢٦٤.

١. الأمر والحكم في الآخرة لله وحده مطلقاً.

٢. الأمر التكويني لله وحده.

٣. أمر الله التكليفي في الدنيا إذا قضي لا خيار للمؤمنين في طاعته. وإذا لم يقض أمراً للناس فهو إليهم.

٤. الحكم بما أنزل الله أمر تكليفي ملزم للمؤمنين وحدهم إلزاماً طوعيّاً بمقتضى إيمانهم.

٥. الحكم بما أنزل الله في الكتاب بـ«العدل» و«القسط» هو «بين الناس» وليس بين جماعة المؤمنين وحدهم.

٦. الأنبياء المرسلون بالكتاب مكلّفون جميعاً بالحكم به، ووظيفة النبي ـ في إطار هيكل الأمر ـ تعليم «الكتاب» ـ التشريع ـ و«الحكمة» ـ النظام الأخلاقي والقيمي المستند إليه ـ.

٧. الحكم ليس محصوراً بالكتاب المنزل، إلا أن ما ورد في الكتاب المنزل يجب طاعته مطلقاً على أساس الإيمان والاختيار الطوعي له، وهو يملك الحاكمية ـ السيادة ـ القانونية.

٨. إنه ليس ثمة حاكميّة (سيادة) سياسية لله على الأمة أو جماعة المؤمنين ولا الناس؛ لأن حاكمية كهذه تناقض الطوع والاختيار بوصفهما أساس الالتزام بما أنزل الله.

ثانياً: أولو الأمر (نظام الأمر والطاعة)

بالنسبة لمتلقّي الخطاب القرآني، على مسافة من تاريخ عصر النبوة، يمكن أن يكثّف تصوّر هرم السلطة أو هيكل الأمر في ما يخصّ موقع «الله» و«الرسول» في ذروته بحدود السيادة (الحاكميّة) القانونيّة لـ«الكتاب» (التشريع) المنزل؛ ذلك أنّه بعد انقطاع الوحي واكتماله، ثم وفاة الرسول (ﷺ) لم يعد ثمة اتصال محسوس ومباشر بين الجماعة السياسيّة و«الله» و«الرسول»، وبقي من هذا الاتصال «الكتاب» (التشريع) ليقوم بدور اعتباري نيابة عن الحضور المباشر، بعد أن زالت كل ميزات الخطاب الشفاهي التفاعليّة.

ثمّة ترابط دائم لا ينفكّ بين «طاعة الله» و«طاعة الرسول»؛ إذ يرد الأمر

بالطاعة بإحدى ثلاث صيغ لا محالة، إمّا «أطيعوا الله والرسول»[٢٤٠]، أو «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول»[٢٤١]، أو «أطيعوا الله ورسوله»[٢٤٢]، إلاّ في مرة واحدة يستخدم تعبير «أطيعوا الرسول»[٢٤٣]، وفي كلّ حال كانت طاعة الرسول متعلّقة بالإطار الوظيفي الذي أوكل إليه، ومن الملاحَظ أنّه عندما يتعلّقَ الأمر بأحكام التشريع (الكتاب) يستعمل القرآن في ما يخص الرسول (ﷺ) «أطيعوا»[٢٤٤]، أو «استجيبوا»[٢٤٥]، وعندما يتعلّق الأمر بعموم الدعوة إلى الإيمان بما نزل على الرسول (ﷺ) يستخدم تعبير «آمنوا»[٢٤٦]، أو مشتقات الفعل «اتبع»[٢٤٧].

١ ـ أمر «أولي الأمر»

غير أنّ الخطاب القرآني بالأمر «أطيعوا» موجّه إلى المؤمنين وحدهم، وهو إذ يعطف طاعة الرسول (ﷺ) على طاعة الله؛ فإنّما لأنّ ﴿مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[٢٤٨]، وطاعته ضروريّة لتجسيد الرسالة الإلهيّة في الأرض[٢٤٩]. ولكن عند عطفه طاعة «أولي الأمر» على طاعة الله ورسوله، فإنّما لاعتبارين، **أولهما** أنّه لا يوجد مجتمع سياسي من دون وجود «جماعة

---

(٢٤٠) انظر مثلاً: «سورة آل عمران،» الآية ١٣٢، و«سورة النور،» الآية ٥٤.

(٢٤١) انظر مثلاً: «سورة النساء،» الآية ٥٩، و«سورة المائدة،» الآية ٩٢.

(٢٤٢) انظر مثلاً: «سورة الأنفال،» الآيات ١، ٢٠ و٤٦.

(٢٤٣) انظر مثلاً: «سورة النور،» الآية ٥٦.

(٢٤٤) انظر مثلاً: «سورة آل عمران،» الآيتان ٣٢ و١٣٢؛ «سورة النساء،» الآية ٥٩؛ «سورة المائدة،» الآية ٩٢؛ «سورة الأنفال،» الآيات ١، ٢٠ و٤٦، و«سورة التغابن،» الآية ١٢.

(٢٤٥) انظر: «سورة الأنفال،» الآية ٢٤.

(٢٤٦) انظر مثلاً: «سورة النساء،» الآية ١٣٦؛ «سورة الأعراف،» الآية ١٥٨؛ «سورة الحديد،» الآية ٧، و«سورة التغابن،» الآية ٨.

(٢٤٧) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآية ١٣، و«سورة الأعراف،» الآية ١٥٧.

(٢٤٨) انظر مثلاً: «سورة النساء،» الآية ٨٠.

(٢٤٩) وهو معنى الآية ٦٤ في سورة النساء: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾، وذلك هو مغزى السياق الذي ورد فيه التشدد والحزم لبلوغ أقصى درجات الطاعة والتسليم والانقياد لحكم الرسول، بوعيد شديد «تقشعر له الجلود، وترتجف له الأفئدة»، وذلك في الآية التي تليها: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً﴾ [النساء: ٦٥]. انظر: الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير**، ج ١، ص ٧٧١.

أمر»، وهذا مغزى أن لا يورد الخطاب القرآني هذا التعبير «أولي الأمر منكم» ولا أيّ تعبير مطابق دلاليّاً قبل سورة النساء، وتحديداً الآية ٥٩، ولم يرجع لذكر هذا التعبير إلا بعد الآية ٨٣ من السورة نفسها، أي إنّ هذا التعبير «أولي الأمر» ورد في الجزء الخامس، واقتصر وجوده على آيتين فقط في القرآن كله، سنشير لاحقاً إلى دلالة ذلك، والسياق هو موضوع الحكم بين الناس بالكتاب[٢٥٠]، والسورة برمّتها مصممة لبيان «حدود الله»[٢٥١]، وهي وفقاً لقراءة بمنظور تقدّم الخطاب، حسب الترتيب المصحفي، في موضع بناء وتأسيس المجتمع السياسي وتنظيمه، أي في بداية العهد المدني[٢٥٢]، وثانيهما أن طاعتهم هي ضمان استمرار النظام، وإذا كان الرسول (ﷺ) إنما يأمر وينهى ويحكم، فإنّما يفعل ذلك باسم الله، أما أولو الأمر فإنّما يفعلون ذلك باسم الجماعة المؤمنة (المؤمنون)، وذلك أنّ أولي الأمر هم أشخاص اعتباريون بصفتهم، وليسوا محدّدين بشخوصهم، وهم جزء من جماعة المؤمنين «منكم»، «منهم»[٢٥٣].

وإذا كان مفهوم الأمر في تعبير «أولي الأمر» هو فعل الطلب الجماعي (المتعلّق بالجماعة) والمدعوم بإمكانيّة الإكراه على تنفيذه[٢٥٤]، فإنّه يدخل في

---

(٢٥٠) انظر: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨].

(٢٥١) «سورة النساء،» الآية ٨٠.

(٢٥٢) يشير سيد قطب إلى أن «هذا كان في أوائل العهد بالهجرة. يوم كان للنفاق صولة؛ وكان لليهود ـ الذين يتبادلون التعاون مع المنافقين ـ قوة.. وهؤلاء الذين يريدون أن يتحاكموا إلى غير شريعة الله ـ إلى الطاغوت ـ قد يكونون جماعة من المنافقين ـ كما صرح بوصفهم في الآية الثانية من هذه المجموعة ـ وقد يكونون جماعة من اليهود الذين كانوا يُدعَوْن ـ حين تجدّ لهم أقضية مع بعضهم البعض أو أهل المدينة ـ إلى التحاكم إلى كتاب الله فيها.. التوراة أحياناً، وإلى حكم الرسول أحياناً ـ كما وقع في بعض الأقضية ـ فيرفضون ويتحاكمون إلى العرف الجاهلي الذي كان سائداً.. ولكننا نرجح الفرض الأول (. . .) وهذا لم يكن يقع إلا في السنوات الأولى للهجرة. قبل أن تخضد شوكة اليهود في بني قريظة وفي خيبر. وقبل أن يتضاءل شأن المنافقين بانتهاء شأن اليهود في المدينة!». انظر: قطب، **في ظلال القرآن**، ج ٢، ص ٦٩٣.

(٢٥٣) انظر: «سورة النساء،» الآيتان ٥٨ و٨٠.

(٢٥٤) ويذهب بعض الباحثين إلى أن «الأمر» هنا بمعنى «الشأن» وأن «أولي الأمر» اصطلاح شرعي يعني «أصحاب التصرف في شأن الأمة، الذين يملكون زمام الأمور شرعاً، وبيدهم قيادة الأمة»، وهو تعريف لا يسنده السياق، فالسياق عن «الحكم» وأمر الحاكم الذي يطاع،ولو أننا قمنا باستبدال «الأمر» بـ«الشأن» لكان التعبير ناقصاً، لا يفي به السياق، في حين أنه كان بغنى عن أي إضافة إذا نظر إليه على أنه مجرد تركيب لغوي إضافي وليس اصطلاحياً، فهو لم يرد =

هذا المفهوم كل من يملك سلطة الأمر بطريقة «شرعيّة»[٢٥٥]، وفي مقدّمتهم «الحُكّام» (القضاة)[٢٥٦] ومن دُونهم من الولاة المستحوذين على سلطة أمر الجماعة، إلاّ أنّ تعيينهم، تحديدهم، مسكوت عنه في الخطاب القرآني، ويعكس اختلاف العلماء في تحديد من هم «أولو الأمر» وتعيين مصاديق هذا الوصف خلوّ الخطاب القرآني، بل وحتّى النبوي، من أيّة مرجعيّة واضحة وحاسمة في تحديدهم[٢٥٧]. فقد اكتفى القرآن بتحديد وظيفتهم، أو لِنَقُل بتحديد وظائف أساسيّة لهم ـ بدلالة السياق على الأقل ـ منها الحكم بالعدل؛ فالآية الأولى الآمرة بطاعة أولي الأمر تسبقها مباشرة الآية: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا، وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً﴾**[٢٥٨]، فإذا كانت هذه الآية عامّة، فإنّها بالنسبة إلى ذوي الأمر تعني وظيفة من وظائفهم، إذ «الحكم بين الناس» بما أنّه مترافق مع السلطة على الجماعة السياسيّة، كما هو الحال في أولي الأمر، فذلك يعني أنّها واحدة من مهمّاته.

يتقدّم الخطاب قليلاً، في الآية ٨٣ من السورة ذاتها، حيث يتكرّر التعبير «أولي الأمر»، وفي هذه المرّة يزيد القرآن تفصيلاً في وظائفهم، إذ ستوضح الآية أنّهم «المرجع» بعد الرسول في حسم مسائل الجماعة في

= في القرآن إلا مرتين، وفهمه لغوياً ممكن، ولا داعي لصرفه إلى الاصطلاح، خصوصاً وأنه سيؤدي إلى مقتضى في الكلام (بالمعنى الأصولي) نحن بغنى عنه؟!. انظر: محمد بن عبد الله المسعري، **طاعة أولي الأمر: حدودها وقيودها**، ط ٣ (لندن: لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، ٢٠٠٢)، ص ١٤.

هذا، ويضيف بعض الشيعة ـ الذين يذهبون إلى أن هذا التعبير اصطلاحي أيضاً ـ في تفسير «أولي الأمر» إضافة التعريف السابق وصفاً هو «بأمر من الله» ليتم المطابقة بين مفهوم الإمام المنصوص عليه (اثنا عشر إماماً عند الجعفرية) وبين هذا المفهوم. وغني عن البيان أن هذا تفسير أيديولوجي. انظر التعريف في: السيد أحمد الفهري، **بحث علمي تحقيقي في أولي الأمر والولاية**، ط ٢ (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٦)، ص ٦.

(٢٥٥) «الشرعية» هي إحدى القيم السياسية، ستتعرض لها في الفصل التالي.

(٢٥٦) «الحُكّام» تعبير قرآني يطابق دلالياً تعبير «القضاة»، ورد في الآية الآتية: **﴿وَلَا تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقاً مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾** [البقرة: ١٨٨].

(٢٥٧) انظر اختلاف العلماء في هذا المفهوم، في: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ٨، ص ٤٩٦ ـ ٥٠٣، والطريقي، **أهل الحل والعقد: صفاتهم ووظائفهم**، ص ٣٢.

(٢٥٨) «سورة النساء،» الآية ٥٨. جمهور المفسرين على أنه هذه الآية تخاطب «الحكام»، انظر آراء المفسرين، في: الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٤٩٠.

«الأمن» و«الخوف»: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾، و«الاستنباط» بغرض الوصول للمعرفة («لَعَلِمَهُ») في المستجدات (أمر من الأمن أو الخوف)، و«الرد» (الإرجاع) إلى «أولي الأمر» يقابل سياسياً وموضوعياً «الإذاعة»[259]، بما هي عمليّة تشهير، وليس إشهاراً، تفضي إلى الفوضى واضطراب نظام

---

(٢٥٩) يذهب معظم المفسرين إلى أن معنى «أذاعوا به» نشروه وشهروه بين الناس، وأن المقصود هو الأخبار غير الصحيحة، أو الأخبار التي تضر بجماعة المسلمين، ولا يبدو لنا الأمر على نحو ما ذهبوا إليه، فكلمة «جاءهم» تشير إلى تحقق الحدث فعلياً، وليس إلى مجرد خبر لا يعلم صدقه من كذبه. كما أن هذه العبارة وهي تدل على حدث عمومي يشمل الجماعة عموماً يقتضي أنه معلوم ولا يحتاج إلى إشهار وإعلان، والأقرب للسياق هو أن يكون المعنى هو التشهير الذي يخلق الفوضى والاضطراب في الجماعة. ويستند معظم المفسرين على رواية سبب نزول الآية في الصحيحين عن عمر بن الخطاب (ﷺ) حين بلغه أن رسول الله (ﷺ) طَلَّق نساءه»، فجاءه من منزله حتى دخل المسجد، فوجد الناس يقولون ذلك، فلم يصبر حتى استأذن على رسول الله (ﷺ)، فاستفهمه قائلاً: «أطلقت نساءك؟»، قال: «لا». فقال عمر: «الله أكبر»، وقام على باب المسجد ونادى بأعلى صوته: «لم يطلق رسول الله (ﷺ) نساءه». قال عمر: «ونزلت هذه الآية: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، فكنت أنا استنبطت ذلك الأمر»، غير أن سبب النزول يتعارض مع تعبير «جاءهم» لأنه يدل على التحقيق وليس على الأخبار غير المؤكدة، والربط بين الآية والحادثة ورد فقط عند مسلم ولم يرد عند البخاري، ونحن نرجح أنه ربط اجتهادي وليس ربطاً متعلقاً بزمن الرواية وزمن حدوثها، فالتعبير في قول عمر (ﷺ) «ونزلت» لا يدل على التزامن بين نزول الآية والحادثة، فليست للواو معنى السببية.

ومع أن ابن عاشور لاحظ بأن المقصود من وراء الإذاعة هو أن «تضطرب أمورهم وتختلّ أحوال اجتماعهم»، إلا أنه بنى على ما ذهب إليه جمهور المفسرين، واضطر من أجل أن يلائم سياق الآية مع مذهب الجمهور إلى تأويلات متعسفة متتالية، فقد ذهب إلى أن «الردّ» هو «حقيقته إرجاع شيء إلى ما كان فيه من مكان أو يَدٍ. واستعمل هنا مجازاً في إبلاغ الخبر إلى أوْلى الناس بعلمه (...) والاستنباط حقيقته طلب النَّبَط بالتحريك؛ وهو أول الماء الذي يخرج من البئر عند الحفر؛ وهو هنا مجاز في العلم بحقيقة الشيء ومعرفة عواقبه، وأصله مكنية: شبّه الخبر الحادث بحفير يُطلب منه الماء، وذكْر الاستنباط تَخييلٌ. وشاعت هذه الاستعارة حتّى صارت حقيقة عرفية! (...) وإذا جريتَ على احتمال كون «يستنبطون» بمعنى يختلقون، كما تقدّم، كانت (يستنبطونه) تبعية، بأن شبّه الخبر المختلَق بالماء المحفور عنه، وأطلق يستنبطون بمعنى يختلقون، وتعدّى الفعل إلى ضمير الخبر؛ لأنّه المستخرَج»!!. انظر: البخاري، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله (ﷺ) وأيامه**، ج ٢، ص ١٩٨ ـ ١٩٩، رقم ٢٤٦٨؛ مسلم بن الحجاج، **الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم**، ج ٢، ص ١١٠٥، رقم ١٤٧٩؛ الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ٨، ص ٥٧٠؛ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٢، ص ٣٦٥؛ البغوي، **معالم التنزيل**، ج ٢، ص ٢٥٤، وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج ٥، ص ١٣٩.

المجتمع السياسي. «الرد» من أجل «الاستنباط»، وبغضّ النظر عن الأصل الدلالي المعجمي لـ«الاستنباط» في اللغة العربية[٢٦٠]، والذي يدل على معنى الاستخراج للشيء من جوف ما «حسياً أو معنوياً»[٢٦١]، فإنّ معناه السياقي هنا هو استخراج الموقف الأنسب للـ«أمر من الأمن أو الخوف» الذي «جاء»، ويفترض أنّ «علمه» (الأمر من الأمن أو الخوف) هو النتيجة التي ينبغي أن تحققها عمليّة الاستنباط هذه، أي نتيجة القيام بالوظيفة المنوطة بـ«أولي الأمر» لتتصرّف حيالها، ومعنى العلم هنا هو إدراك التصرف الأنسب حيال الأمر المستجدّ. وإذا صحّ هذا، فإنّه يمكن القول إن **الوظيفة الموكلة إلى «أولي الأمر» هي إدارة أمور الجماعة في الأمن والخوف، فضلاً عن الحكم بين الناس بالكتاب.** على أنه هاهنا يجدر ملاحظة أنّ مفهوم «الأمن» أعمّ من مفهوم «السلم»، ومفهوم «الخوف» أعمّ من مفهوم «الحرب».

٢ ـ جماعات «أولي الأمر»

تحيل الإضافة «منكم» أو «منهم»، في تعبير «أولي الأمر منكم» و«أولي الأمر منهم»، في كلتا الحالتين إلى «الذين آمنوا»، بمعنى أن «أولي الأمر» هم جزء من جماعة «المؤمنون»، وإن لم يكن مجرد جزء شائع، فالأمر يميّزهم. هكذا سنجد أنفسنا أمام النتيجة الآتية لا محالة، وهي أن **«المؤمنين» مأمورون بطاعة «أولي الأمر من المؤمنين»، وهم ليسوا مأمورين بطاعة من سواهم من «أولي الأمر»، ولكن ليس في القرآن ما ينفي طاعة أولي الأمر غير المؤمنين، وإن لم يكن يأمر بها الخطاب القرآني**؛ فليس ثمّة دلالة على حصر الطاعة بأولي الأمر المؤمنين، على أن ذلك ـ بالطبع ـ محكوم بالبارادايم أو النسق العام لمنطق القرآن في خطابه العقدي والسياسي الذي يحتم أن لا تكون هذه الطاعة مناقضة لما أنزل الله من الكتاب.

---

(٢٦٠) انظر: الجوهري، **الصحاح في اللغة**، مج ٣، ص ١١٦٢؛ ابن منظور، **لسان العرب**، مج ٦، ج ٤٨، ص ٤٣٢٥ ـ ٤٣٢٦، وابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٥، ص ٣٠٤.

(٢٦١) ومع أنه لا أحد من اللغويين أشار إلى معنى الجوف، إلا أن استخدامات المفردة دال على ذلك، كما أنهم لا يشيرون إلى أن استخدامه في الحسي والمعنوي، ومن الواضح في الأمثلة التي يسوقها اللغويون هو الميل إلى حسية المعنى، وعلى هذا الأساس ذهب بعض المفسرين إلى اعتبار أن الاستنباط في هذه الآية هو على سبيل المجاز، في حين ذهب الطبري ـ مثلاً ـ إلى أنه حسي ومعنوي. انظر: ابن عاشور، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٤١، والطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٥٧١.

لنسأل إذاً، ما الفائدة في الإجبار على طاعة أولي الأمر المسلمين (الأمر بالطاعة)، ما دامت طاعة غيرهم واردة وليست ممنوعة؟ الفائدة تبدو، من وجهة نظرنا، في أن «أولي الأمر» من المؤمنين يشتركون مع المؤمنين في الإيمان بوجوب تحكيم الكتاب، في حين لا يتوفّر ذلك في نظرائهم غير المؤمنين، وبذلك فطاعتهم واجبة ليس لشخوصهم، بل لجهة تحكيم الكتاب. على أن طاعة «المؤمنون» لأولي الأمر (سواء أكانوا مؤمنين أو ليسوا كذلك) محدودة بحدود عدم الإخلال بحاكميّة الكتاب، فجماعة المؤمنين مأمورون بالطاعة ولكن في إطار السيادة (الحاكمية) القانونيّة للكتاب.

والجدير بالتنويه هنا أن مجرد الحديث عن «أولي الأمر» من المؤمنين يعني بالضرورة أنّ الخطاب هنا متعلّق بالمؤمنين بوصفهم جماعة سياسيّة منظّمة، تملك حدّاً أدنى من التكتّل والاستقلال والتمايز، وإلا فإنّه من دون هذه الشروط لا تتحقّق وظيفتهم في إدارة أمور «الأمن» و«الخوف» وتحكيم «الكتاب»، فإدارة أمور الأمن والخوف تقتضي وجود سيادة سياسيّة للمؤمنين، تمكّنهم من تحقيق سيادة قانونيّة للكتاب. وهذه الملاحظة تمكّننا من فهم مغزى السياق الإحالي التاريخي الذي تشير إليه الآيات، وهو سياق بناء الجماعة وتنظيمها في المدينة النبويّة بعد الهجرة. وسيقتضي ذلك أن يكون تشغيل مفهوم «أولي الأمر» وارتباطه بالطاعة الملزمة متعلق بغلبة اجتماعيّة ـ سكّانيّة ـ لجماعة المؤمنين جغرافيّاً، وتحرّرها سياسيّاً، أو بتغلّبهم سياسيّاً، وبالتالي فتشغيل الطاعة الواجبة متعلّق بأوضاع مشروطة، اختصرها الفقه السلطاني بمفهوم «دار الإسلام»، والتي تعرّف غالباً بأنّها محدودة بحدود «ظهور غلبة أحكام الإسلام فيها»[٢٦٢]، وهذا لا ينطبق على أوضاع الأقليّات المسلمة في بلدان يغلب عليها اجتماعيّاً أتباع الديانات الأخرى، حيث لا يمكن تحقّق مفهوم «أولي الأمر» المؤمنين.

---

(٢٦٢) هذا التعريف منسوب للصاحبين أبي يوسف (ت ١٨٢هـ.) ومحمد (ت ١٨٩هـ.)، انظر: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود ٧ ج، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٩، ص ٥١٩. انظر أيضاً تعريفات دار الإسلام والاختلاف فيها عند الفقهاء، ومعنى «ظهور أحكام الإسلام»، في: ياسر لطفي العلي، أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة (دراسة فقهية)، تقديم عبد الرحمن الحاج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤)، ص ٣٠ ـ ٣٧ و٧٧.

٣ ـ حدود الطاعة

ليس ثمّة خطاب خاص في القرآن بـ«حدود الطاعة»[٢٦٣] لـ«أولي الأمر»، إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّه ليس ثمّة حدود على الإطلاق؛ إذ سيبقى ما ينطبق على حدود سلوك جماعة «المؤمنين» على العموم منطبقاً على طاعتهم بالضرورة باعتبارهم جزءاً منهم، بإطار «حدود الله»[٢٦٤]، وحدود الله مفهوم أوسع من مفهوم «الكتاب»، ذلك أنّ الكتاب متعلّق بأحكام الجماعة، والحدود تتضمّن الأحكام الشخصيّة، وعلى جماعة «المؤمنون» أن يكونوا «الحافظين لحدود الله»[٢٦٥]، ذلك أنّ ﴿مَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ﴾ فهو مُهدَّد بعقاب الله يوم الدين بـ«النّار» و«العَذَاب المهين»[٢٦٦]، إنّ الأمر لا بد من أن يقابله تهديد «العقاب» ليكون معنى الإلزام فيه حاسماً، إلاّ أنّ المثير للانتباه أنّ خطاب العقاب المتعلّق بعصيان «الله والرسول» ليس فيه إشارة إلى عقاب في العالم البشري الأرضي الراهن (الدنيا)، فجميع صور العقاب التي يسوقها هذا الخطاب عن العصيان الجماعي أو الشامل لله والرسول (ﷺ) والتعدّي على حدوده هي ذات طبيعة أُخرويّة![٢٦٧]. ويفترض أنّه مطابق موضوعيّاً لخطاب عقاب متعلّق بـ«من لم يحكم بما أنزل الله»، بوصفه عقاباً أُخرويّاً

---

(٢٦٣) قارن بـ: محمد أسد، منهاج الحكم في الإسلام، ترجمة منصور محمد ماضي، ط ٥ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨)، ص ١٣٩.

(٢٦٤) تواتر تعبير «حدود الله» تسع مرات في القرآن، تعقيباً على أحكام متعلقة بالصيام والزواج والطلاق وأحكام الميراث واليتامى والوصية. وقد استعمل الخطاب القرآني، في بعض الأحيان، تعبيراً بالغ الوضوح وصف تلك الأحكام التفصيلية والدقيقة هو: «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ». انظر: «سورة البقرة،» الآيات ١٨٧ و٢٢٩ ـ ٢٣٠؛ «سورة النساء،» الآيتان ١٣ ـ ١٤؛ «سورة التوبة،» الآيتان ٥٧ و١١٢؛ و«سورة المجادلة،» الآية ٤، و«سورة الطلاق،» الآية ١.

وقد ذهب المودودي إلى أن «حدود الله» هي «عدد من الأصول والمبادئ والأحكام القطعية، لتكون الحياة الإنسانية قائمة على الحق والعدل». انظر: أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٧)، ص ٣٦.

فيما ذهب البعض إلى أن «حدود الله» تعني الحد الأدنى والحد الأعلى للأفعال التي يوجبها أو يجيزها التشريع (العام والفردي)، انظر: شحرور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ص ٤٥٢.

(٢٦٥) «سورة التوبة،» الآية ١١٢. انظر: المودودي، المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٨.

(٢٦٦) انظر مثلاً: «سورة النساء،» الآية ١٤، و«سورة الجن،» الآية ٢٣.

(٢٦٧) انظر مثلاً: «سورة النساء،» الآية ١٤؛ «سورة الجن،» الآية ٢٣؛ «سورة التحريم،» الآية ٦، و«سورة الأحزاب،» الآية ٣٦.

لـ«الفاسقين» «الكافرين» «الظالمين»[٢٦٨]، إلاّ أنّ خطاباً كهذا لم يوجد بالأساس، وإن كان يمكن فهمه من السياقات وأوصاف الفاعلين بأنه ذو طبيعة أخرويّة أيضاً.

والسبب في ذلك أنّ أصل الإلزام ناشئ عن التزام طوعي مصدره الإيمان والهداية إلى الصراط المستقيم، غير أنّه في ما بعد هذا الالتزام الطوعي ثمّة إلزام غير طوعي، إلزام مدعوم بسلطة العقاب الدنيوي هذه المرة، فالأحكام التي تتعلّق بالعقوبات والقتال والفصل في المنازعات ..الخ هي موضوعات عقوبة دنيويّة، يقيمها «الرسول» و«أولي الأمر»، وهذا سرّ ذكر إحالة أمور «الأمن» و«الخوف» إلى «الرسول وإلى أولي الأمر» وليس إلى «الله»[٢٦٩]، في حين أحال الخطاب القرآني أصل الاحتكام في التنازع «إلى الله والرسول»، أي الكتاب المنزَّل بالحق على النبي (ﷺ)، وتطبيق النبي (ﷺ) له بوصفه مبيّناً له[٢٧٠]، وليس إلى «أولي الأمر»[٢٧١]، فالأمر هو أقرب إلى صورة أصل إنشاء القانون وإنفاذ القانون، فإنشاء القانون واختياره يخضع للإرادة الطوعيّة، لكن نفاذ القانون وجريانه يخضع لسلطة العقاب الملازمة لإنشاء القانون ذاته. وعلى أية حال فإنّ الإحالة في فضّ التنازع إلى مصدر التشريع، «الله» و«الرسول»، المعادلين عملياً (للكتاب وبيانه)، تقتضي ـ كما يلاحظ أبو السعود ـ أن تكون «طاعةِ أولي الأمرِ [فقط] عند موافقتِها لطاعة الله تعالى وطاعةِ الرسولِ عليه السلام»[٢٧٢].

(٢٦٨) انظر: «سورة المائدة،» الآيات ٤٢ و٤٤ ـ ٤٥.

(٢٦٩) انظر الآية: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلاَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [النساء: ٨٣].

(٢٧٠) انظر مثلاً في الآية: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾، والآية: ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: الآيتان ٤٤ و٦٤ على التوالي].

(٢٧١) انظر الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ [النساء: ٥٩].

(٢٧٢) محمد بن محمد العمادي أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، تحقيق عبد القادر محمد عطا (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، [د. ت.])، ج ١، ص ٧٢٣. قارن أيضاً بالحالات التي لا تمثل حدود طاعة أولي الأمر، في: المسعري، طاعة أولي الأمر: حدودها وقيودها، ص ٦٧ ـ ٦٨.

يتضافر مبدأ التوحيد المطلق لله الخالق رب العالمين، وما يقتضيه من المساواة المطلقة بين الناس أصالةً من نسف للتفاوت بين البشر، ونسف الكهنوت الديني وترتيب الناس وفقاً لعلاقتهم بالله أو بالآلهة والمُلك، فقد كان من الطبيعي أن تسير الأمور في اتجاه هرم سلطة مدني بالكامل، مرجعيته القانونية يهيمن عليها شرعة قانونيّة عامة منزَّلة متضمَّنة في القرآن، فهي تستهدي وتسترشد بها، بحيث لا تحظى سلطة أولي الأمر بأي قدسية، إذ سيسمح وجود مرجعيّة مفارقة (الكتاب) للناس بالاعتراض وعدم الطاعة، وسيزيد من قوة الاعتراض والقدرة على الخروج عن الطاعة القدسيّة المزوّد بها (الكتاب) نفسه، فالخروج عليه بمنزلة الخروج على طاعة الله ذاته. ويبدو لبعض الباحثين أنه «لهذه الأسباب سوف تولد الدولة [في الإسلام] مع عاهة لا شفاء منها؛ [إذ] سوف تولد وفي مواجهتها رجال أحرار مستقلي الإرادة والضمير، قادرين على الرجوع بأنفسهم في كل لحظة لكتاب الله، وعلى رفض البيعة للأمير والاعتراف به، وليس كتتويج مقدس وامتداد روحي أو رأس مفكر لمجموعة عبيد. وبالعكس تماماً سوف تبقى جسداً دون روح، وذراعاً حديدياً دون رأس، بعد أن كانت [الدولة] في صورتها الأولى روحاً لجسد الأمة، ورأساً لذراع هو الشعب»[٢٧٣].

إذا صحّ أنّ في الدولة التي بناها الإسلام «عاهة لا شفاء منها» متمثّلة في «الطاعة الحرّة» وإمكانيّة الرجوع إلى نصوص «الكتاب» من دون وسيط، والخروج على الطاعة عند تجاوز أوامر الكتاب وموادّه، فإنّ هذه «العاهة» ذاتها ستستمرّ مع قيام الدولة الحديثة، المفترض أنها تقوم على مواطنين أحرار، الحريات العامة، ومتساوين، بإمكانهم الرجوع في أية لحظة إلى المواد الدستورية والقانونية والخروج عن الطاعة، إذ سيكون أي خرق للمواد الدستورية هو خرق لإرادة الجماعة السياسيّة ذاتها. صحيح أن هنالك مواد قانونية تنظم هذا الاعتراض، إلا أنه في النهاية تنظيم هذا الاعتراض القائم أو محتمل القيام ليس إلا تشريعاً له.

وإذا كانت «الطاعة» واجبة على المؤمنين لأولي الأمر منهم، فإنّ وجوبها الديني لا ينافي طوعها الإرادي، أي التسليم لأولي الأمر بولايتهم والتزام الطاعة عن حرية واختيار، ووجوبها الديني هذا لا يمكن أن يُبنى إلا على

---

(٢٧٣) غليون، نقد السياسة: الدين والدولة، ص ٨٥.

«الإيمان» برسالة النبي محمد بن عبد الله (ﷺ)، غير أنّ الشق الاختياري، وهو الأمر الموضوعي الملموس في موضوع الطاعة، يشترك فيه المؤمنون وغيرهم على السواء، فمبدأ ﴿لا إكراه في الدين﴾[274] ليس محدوداً بحدود الإيمان الغيبي، بل هو سارٍ في كلّ ما يتصل بالدين، بما في ذلك الانصياع لحكم الكتاب، وقد سبق وأوضحنا كيف أنّ هذا الاختيار هو الوجه الآخر لتحطيم مبدأ التمييز بين الناس، أرباب وعبيد، الذي «يسوّغ» سَوْق الناس بالقوة وإكراههم على الدين والخضوع لإرادتهم. هكذا، إذا كان الخطاب القرآني قد أكّد للمؤمنين «الحرية» - وليس الحق - في أصل الدخول تحت حكم الكتاب - التسليم له طوعاً - فإنه أكّد «الحق» و«الحرية» معاً لغير المؤمنين في عدم الدخول تحت حكمه، فدخولهم الطوعي ابتداء يلقي عليهم مجموعة التزامات في المحصّلة، فهو دخول طوعيّ في التزامات لا تعود طوعيّة بعد الدخول فيها.

هذا في حين يذهب العديد من جماعات الإسلام السياسي إلى أنه من غير المقبول التصويت على تحكيم التشريع، الكتاب، فذلك يعني سيادة «حكم الشعب» على «حكم الله»[275]! فضلاً عن أنها «تتضمّن تسوية صريحة وواضحة بين شرع الله وبين شرع الطاغوت؛ حيث كلاهما يخضعان بالتساوي إلى عمليّة التصويت، والردّ والقبول، والاختيار..! وهذا عين الكفر البواح»[276].

يؤسّس الخطاب القرآني مبدأ حكم الكتاب ليس بوصفه حكماً للمؤمنين، بل بوصفه حكماً للناس: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾[277]، وذلك في أوّل إعلان له عن مهمّة «الكتاب» الذي نزل بالحق على الأنبياء. وبالرغم من أنّ الخطاب القرآني سيفتتح موضوع الحكم

---

(٢٧٤) «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦. والنكرة في سياق النفي تقتضي العموم، وهو أشد أنواع الدلالة قوة على العموم في العربية.

(٢٧٥) انظر مثلاً: المسعري، **الحاكمية وسيادة الشرع**، ص ٢٣٨؛ أبو محمد المقدسي، **الديمقراطية دين**، ص ١٢، وعبد المنعم مصطفى حليمة، **حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية**، ط ٢ (لندن: المركز الدولي للدراسات الإسلامية، ٢٠٠٠)، ص ٧٨.

(٢٧٦) حليمة، المصدر نفسه، ص ٣٢٠.

(٢٧٧) «سورة البقرة،» الآية ٢١٣.

بالكتاب المنزل على النبي محمد (ﷺ) بضرورة أن يكون حكم المؤمنين لغيرهم بـ«العدل» (المساواة) فيما لو حكموا بين الناس: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ﴾(٢٧٨)، ومع أنّ الخطاب القرآني سيحدّد في بضع آيات لاحقة مرجعيّة الحكم بأنّها «لله والرسول»(٢٧٩) و«ما أنزل الله»(٢٨٠)، ومع ذلك يبقى الشرط «إذا حكمتم» دالاً على أنّ حكم المؤمنين بالكتاب لغيرهم من الناس ليس حتمياً، غير أنّ هذه الشرطيّة ستتّضح مع تقدّم الخطاب، حيث سيتمّ التأكيد أنّ الكتاب المنزل على النبي محمد (ﷺ) لا يخرج عن هذه القاعدة(٢٨١)، وذلك في سياق خطاب موازٍ لتأسيس الجماعة السياسيّة وبنائها بعد الهجرة، وبتقدّم الخطاب قليلاً سيتمّ التعرّض لمنطق الاختيار الطوعي والحرّ لغير المسلمين ـ أهل الكتاب على وجه الخصوص ـ للاحتكام إلى الكتاب: ﴿فَإِن جَآؤُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُم أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ(٢٨٢)، وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ

---

(٢٧٨) «سورة النساء،» الآية ٥٨.

(٢٧٩) «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(٢٨٠) «سورة النساء،» الآية ٦١.

(٢٨١) «سورة النساء،» الآية ١٠٥.

(٢٨٢) ذهب بعض المفسرين إلى أن النبي مختار ـ بموجب هذه الآية ـ بين الحكم بين المحتكمين إليه من أهل الكتاب أو الإعراض عنهم، وذهب العديد من المفسرين إلى أن ذلك سار في الرسول وعموم المؤمنين.

قال الطبري: «وأولى القولين في ذلك عندي بالصواب، قول من قال: إن حكم هذه الآية ثابتٌ لم ينسخ، وأن للحكّام من الخِيار في الحكم بين أهل العهد إذا ارتفعوا إليهم فاحتكموا، وترك الحكم بينهم والنظر، مثلُ الذي جعله الله لرسوله صلى الله عليه وسلم من ذلك في هذه الآية.وإنما قلنا ذلك أولاهما بالصواب، لأن القائلين إن حكم هذه الآية منسوخ، زعموا أنه نسخ بقوله ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]. وقد دللنا في كتابنا كتاب البيان عن أصول الأحكام أن النسخ لا يكون نسخًا، إلا ما كان نفيًا لحكم غَيْره بكلّ معانيه، حتى لا يجوز اجتماع الحكم بالأمرين جميعًا على صِحته بوجه من الوجوه بما أغنى عن إعادته في هذا الموضع. وإذْ كان ذلك كذلك، وكان غير مستحيل في الكلام أن يقال ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾، ومعناه: وأن احكم بينهم بما أنزل الله إذا حكمت بينهم، باختيارك الحكم بينهم، إذا اخترت ذلك، ولم تختر الإعراض عنهم، إذ كان قد تقدَّم إعلام المقول له ذلك من قائِله: إنّ له الخيار في الحكم وترك الحكم كان معلومًا بذلك أن لا دلالة في قوله ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾ أنه ناسخٌ قوله ﴿فإن جاؤوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئًا وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط﴾ [المائدة: ٤٢]، لما وصفنا من احتمال ذلك ما بيَّنّا، بل هو دليل على مثل الذي دلّ عليه قوله ﴿وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط﴾. وإذْ لم يكن في ظاهر التنزيل دليلٌ على نسخ إحدى الآيتين الأخريين، ولا نفي أحد الأمرين حكم الآخر، ولم يكن عن رسول الله (ﷺ) خبرٌ يصحّ بأن =

شَيْئاً، وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[283]، وهذا الحكم بـ«القسط» - كما سيؤكّد الخطاب القرآني في السياق ذاته - مستند إلى ما أنزل الله: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ﴾[284].

على أنّ حق «الإعراض» معلَّلٌ في الآية ذاتها بانتفاء الضرر ﴿وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْئاً﴾، وقد يكون «الضرر» المقصود هو الضرر الذي ربما يلحق بـ«دعوة الإسلام، فطمّنه الله تعالى بأنّه إنْ فعل ذلك لا تنشأ عنه مضرّة (...) وليس المراد بالضرّ ضرّ العداوة أو الأذى لأنّ ذلك لا يهتمّ به النّبي (ﷺ) ولا يخشاه منهم، خلافاً لما فسّر به المفسّرون هنا»[285]، وعلى أية حال فإنّ تعليق حقّ الإعراض بعدم الضرر يعني عدم وجود هذا الحق مع وجود الضرر الذي قد يصيب جماعة «المؤمنون». وذلك يقتضي ارتباط مسألة الحكم بما أنزل الله لغير المؤمنين فيما لو جاءوا ليُحكم بينهم (الرسول، والمؤمنون ربما) بموجبه بالمصلحة (وفق تعريف الفقهاء) على مذهب من يرى أنّها ليست منسوخة، وهو الأصل[286]، إلاّ أنّ الإشكال يبقى في تعميم خطاب موجّه للرسول (ﷺ) في سياق خاصّ على عموم الأمّة.

= أحدهما ناسخ صاحبَه، ولا من المسلمين على ذلك إجماعٌ؛ صحّ ما قلنا من أن كلا الأمرين يؤيّد أحدهما صاحبه، ويوافق حكمُه حكمَه، ولا نسخ في أحدهما للآخر». انظر: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ١٠، ص ٢٢٥، ٢٢٩ و٢٣٣ - ٢٣٤. انظر أيضاً: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٣، ص ١١٧، والبغوي، **معالم التنزيل**، ج ٣، ص ٥٩. وأشار إلى أن عدم النسخ هو مذهب جمهور المفسرين، والقرطبي، **الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان**، ج ٧، ص ٤٨٨ - ٤٩٣. وأشار إلى أن النسخ هو مذهب الجمهور.

(٢٨٣) «سورة المائدة،» الآية ٤٢.

(٢٨٤) «سورة المائدة،» الآية ٤٨.

(٢٨٥) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج ٦، ص ٢٠٣.

(٢٨٦) يرى الفيروزآبادي أن «فقه هذه الآية أن الأمة - فيما علمتُ - مجمعة على أن حاكم المسلمين يحكم بين أهل الذمة في التظالم، ويتسلط عليهم في تغييره، وينقر عن صورته كيف وقع فيغير ذلك (...) فأما نوازل الأحكام التي لا ظلم فيها من أحدهم للآخر، وإنما هي دعاوي محتملة وطلب ما يحل ولا يحل، وطلب المخرج من الإثم في الآخرة، فهي التي هو الحاكم فيها مخير، وإذا رضي به الخصمان فلا بد مع ذلك من رضى الأساقفة أو الأحبار». انظر: الفيروزآبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مج ٣، ص ١٧٢ - ١٧٣.

لقد كيّف الفقهاء الدخول «الطوعي» ـ صلحاً أو بالأمان ـ لغير المسلمين[٢٨٧] على أنّه دخول عام تحت «أحكام الإسلام» بموجبه يملكون كامل الحرية في التدين وممارسة الشعائر الدينيّة من دون أن يخضعوا لأحكام الكتاب (الشريعة)، ويترك لهم الحق في الخضوع لأحكامهم الدينيّة الخاصّة على أن لا تؤدّي إلى الإضرار بأصل الاجتماع السياسي ـ الجماعة ـ[٢٨٨]، وإن كان ذلك بحدّ ذاته جزءاً من تحكيم الكتاب المنزل.

٤ ـ الأمة وولاية المؤمنين

ثمّة تداخل بين مفهومي «الأمّة» و«المؤمنون»، ففي حين يحيل مفهوم «الأمّة» إلى تكتّل بشري متجانس بالإضافة إلى البعد التاريخي، أي **الجماعة المؤمنة بوصفها كتلة بشرية واحدة في تجلّيها التاريخي**، فإنّ مفهوم «**المؤمنون**» **يحيل إلى نوعية الروابط في الجماعة، وهو أقرب إلى الراهنية منه إلى البعد التاريخي**، ولا يتضمّن تلميحات إلى كتلة بشريّة موحَّدة كتلك التي نلمحها في مفهوم «الأمّة». وهذا التداخل بين المفهومين أثار التباساً في علاقة الأمة بالاجتماع السياسي، فقد نظر إلى الخطاب القرآني الموجّه إلى جماعة «المؤمنون» على أنّه خطاب لهم كـ«أمة»[٢٨٩]؛ وذلك بالرغم من الدلالة على المخاطب

---

(٢٨٧) يجمع الفقهاء على أن لا يجوز وجود دين آخر غير الإسلام في جزيرة العرب، وجمهور الفقهاء على أن «غير المسلمين» ممن ليسوا من أهل الكتاب ومن في حكمهم (مثل المجوس) لا يقبل منهم إلا الإسلام خارج الجزيرة العربية، ولكن وقائع التاريخ تثبت أن الخلفاء وقادة الجنود ساووا بين أهل الكتاب وغيرهم بحرية الاعتقاد والاحتكام إلى تشريع خاص بهم وعدم تعميم التشريع الإسلامي عليهم. انظر الاختلاف الفقهي في من يقبل منه عقد الذمة، انظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، تحقيق يوسف أحمد البكري وشاكر توفيق الغاوي (الدمام: رمادي للنشر، ١٩٩٧)، ج ١، ص ٧٩.

(٢٨٨) حول مقتضى عقد الذمة في أن يكون الداخلين فيه «تحت الذلة والقهر» للمسلمين، انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٣٤٨.

(٢٨٩) انظر مثلاً: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان**، ج ٨، ص ٢٣٧ وج ٦، ص ٣٣٢، حيث يشير القرطبي في تفسير آية [النساء: ٤٣] بدأت بـ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ بقوله إنه «خطاب لجماعة الأمة».

انظر أيضاً: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ١، ص ٤٩٧؛ البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآي والسور**، ج ٦، ص ٢٩٨؛ قطب، **في ظلال القرآن**، ج ٢، ص ٩٦٩؛ ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج ١٠، ص ٥٥ (سورة الأنفال، الآية ٦٠): «ولجماعة المسلمين ووُلاة الأمر منهم، لأنّ ما يراد من الجماعة إنما يقوم بتنفيذه وُلاة الأمور الذين هم وكلاء الأمّة على مصالحها». =

الحاضر في تعبير «يا أيها الذين آمنوا»، وعدم إمكانيّة أن يكون لما مضى وانقضى وجوده من الناس، أو لما يحتمل وجوده من المؤمنين[٢٩٠]، الأمر سيقتضي تأسيس فكرة النظام السياسي في الإسلام بالاستناد إلى مفهوم الأمة[٢٩١]، بما يقتضيه ذلك من وحدة سياسيّة وجغرافيّة وإداريّة، ولا شكّ في أنّ السياق التاريخي كان الأساس في تكريس هذا المفهوم، فنشوء الدولة جاء تالياً لوفاة النبي (ﷺ)، وقد تأسّست نواتها على يد جماعة «المؤمنون» المؤسّسون الأوائل لـ«الأمة» التي أخرجت للناس، والذين أدركوا بوضوح منذ البداية أنّ «توزّع السلطة يؤدّي إلى تشرذم الأمّة»[٢٩٢]، وكان مفهوم وحدة الجماعة المؤمنة، في ذلك الوقت، مطابقاً لمفهوم وحدة الأمّة؛ فقد كانت الجماعة

= والمصدر نفسه (ج ٤، ص ٢٨٢) (سورة النساء، الآية ١٩): افتتح بقوله «وخوطب الذين آمنوا ليعمّ جميع الأمّة، فيأخذ كلّ منهم بحظّه منه»!

(٢٩٠) الخطاب القرآني بهذا التعبير يتوجه إلى ما هو قائم، وليس ما هو معدوم أو أصبح في حكم العدم بعد الوجود. ولا يعني هذا أنه لم يكن مخاطباً به من كان موجوداً منذ بعثة النبي (ﷺ)، وإنما توجه الخطاب القرآني دائماً لما هو موجود، وهو ينطبق على من كان موجوداً من قبل من «المؤمنون»، وعلى من سيوجد بعد منهم، ولكن لا أحد منهم يخاطب بالنداء وهو معدوم.

وقد سبق وذكرنا أن مفهوم الخطاب يقتضي أن يكون موجهاً إلى مخاطب بعينه محدد أو محتمل («المعدوم» حسب تعبير الأصوليين)، غير أن الشفاهي الأصل فيه أنه للمخاطب الموجود زمن الخطاب، أي « الشفاهي لا يتناول المعدوم زمن الخطاب» إنما «الموجودين زمن الخطاب» (على حد تعبير ابن عبد الشكور)، كما يذهب بعض الأصوليين؛ ذلك أن المخاطَب من مستلزمات مفهوم الخطاب، وعند انعدامه حقيقة واحتمالاً فـ«إنه لا يسمى خطاباً، لعدم المخاطب» كما يقول الزركشي. انظر: عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري اللكنوي السهالوي، **فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت**، ضبط نصه عبد الله محمود محمد عمر، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ج ٣، ص ٣٣٥ وج ٤، ص ٧، والزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج ١، ص ١٤٤.

(٢٩١) يعرف الماوردي الإمامة مثلاً بأنها «خِلافَةِ النُّبُوَّةِ فِي حِرَاسَةِ الدِّينِ وَسِيَاسَةِ الدُّنْيَا، وَعَقْدُهَا لِمَنْ يَقُومُ بِهَا فِي الأُمَّةِ وَاجِبٌ بِالإِجْمَاعِ». وأنه «عَلَى كَافَّةِ الأُمَّةِ تَفْوِيضُ الأُمُورِ الْعَامَّةِ إِلَيْهِ مِنْ غَيْرِ افْتِيَاتٍ عَلَيْهِ، وَلا مُعَارَضَةٍ لَهُ؛ لِيَقُومَ بِمَا وُكِلَ إِلَيْهِ مِنْ وُجُوهِ الْمَصَالِحِ وَتَدْبِيرِ الأَعْمَالِ. وَيُسَمَّى خَلِيفَةً؛ لأَنَّهُ خَلَفَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي أُمَّتِهِ فَيَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: يَا خَلِيفَةَ رَسُولِ اللَّهِ! وَعَلَى الإِطْلاقِ فَيُقَالُ: الْخَلِيفَةُ». وجمهور الفقهاء على عدم جواز اجتماع خليفتين للمسلمين، وحفظ المسلمين كجماعة واحدة من الفرقة، فـ«إِذَا عُقِدَتْ الإِمَامَةُ [العظمى] لإِمَامَيْنِ فِي بَلَدَيْنِ، لَمْ تَنْعَقِدْ إِمَامَتُهُمَا؛ لأَنَّهُ لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِلأُمَّةِ إِمَامَانِ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ، وَإِنْ شَذَّ قَوْمٌ فَجَوَّزُوهُ»، فوظيفية الإمامة العظمى هي «النظر في مصالح الملة وتدبير الأمة». انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق أحمد المبارك البغدادي (الكويت: دار ابن قتيبة، ١٩٨٩)، ص ٣ و١٠.

(٢٩٢) السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي - الإسلامي**، ص ٩٩.

تساوي **الأمّة واقعيّاً**، ومنذ ذاك العهد بدأ يتكرّس سياسيّاً «مبدأ الأمّة الواحدة (. . .) في الواقع من خلال الإصرار على حقّها في السلطة عن طريق الشورى، ثمّ من خلال اعتبار الإمام الواحد ضرورة من ضرورات هذه الوحدة؛ بعد وحدة العقيدة ووحدة الجماعة ووحدة الدار»[٢٩٣]، ولم يكن مُتَخَيَّلاً تصوّر الدولة خارج إطار مفهوم الأمة[٢٩٤].

غير أنّ هذا السياق الخارجي التاريخي ألقى بظلاله على تصوّر الخطاب المتعلّق بالمؤمنين بوصفهم جماعة، فطابق باستمرار بينهما. حتى الفكر الإسلامي الحديث لم ينج من هذه المطابقة، فمفهوم «الأمّة» فيه ما زال مطابِقاً لمفهوم «المؤمنون» مطابقة تامة[٢٩٥]، الأمر الذي سيجعل النظرة الأمميّة إحدى خصائص الخطاب الإسلامي السياسي الحديث الثابتة[٢٩٦]، الذي سيتعامل منذ البداية مع الدولة القطريّة بوصفها «حالة طارئة» وخطوة باتجاه «الدولة الأمة» (الإسلامية)[٢٩٧]. وسيكون من مقتضى هذا التطابق ـ بين المؤمنين والأمة ـ أن يُطابق بين تفرّق الأمة في الدين وتفرّقها في السياسة[٢٩٨].

---

(٢٩٣) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٢٩٤) مسألة وحدة السلطة (الإمام) «ظلّت أكثر من إجماع؛ إنها جزء من مبدأ الأمة الواحدة القرآني. وعندما أرغمت تقلبات الواقع الفقهاء، بعد أربعة قرون، على التفكير في إمكانية وجود أكثر من إمام للأمة الواحدة؛ كان ذلك نهاية لكثير مما عرفه مسلمو القرون الأولى عن الإسلام». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٢٩٥) انظر مثلاً: صافي، **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، ص ١٠٨؛ المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ص ٧١ و٧٦؛ إسماعيل، **في النظرية السياسية من منظور إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**، ص ٣٤٤، ورفيق حبيب، **الأمة والدولة: بيان تحرير الأمة** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١)، ص ١٠١.

(٢٩٦) انظر: عبد الرحمن الحاج، «صورة الدولة وظل الخلافة: مفهوم الدولة الحديثة وإشكالاتها في الفكر الإسلامي الحديث،» في: **مأزق الدولة بين الإسلاميين والليبراليين**، كتاب الإسلاميون؛ ٥ (القاهرة: إسلام أونلاين؛ مكتبة مدبولي، ٢٠١٠)، وجاد المراكبي وجمال أحمد السيد، **الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة** (القاهرة: مطابع ابن تيمية، ١٩٩٤)، ص ٥٤ ـ ٧٠.

(٢٩٧) يذكر مؤسس حركة «الأخوان المسلمون» الشيخ حسن البنا في بعض رسائله أن المسلم يعترف بالكيان السياسي الذي يرتبط مع أبنائه بتاريخ مشترك فيعتبر أن هذه الأرض وطنه بحكم الواقع والانتماء، ولكنه لا يتقيد بالحدود الجغرافية ولا بالتخوم الأرضية لأن حدود الوطنية لديه محكومة بالعقيدة التي تتسع إلى جميع أصقاع الأرض التي يتآخى فيها المسلمون. انظر: حسن البنا، **مجموعة الرسائل** (القاهرة: دار الأندلس، ١٩٦٥)، «دعوتنا»، ص ١٠٥ ـ ١٠٧، ومحمد عبد القادر أبو فارس، **النظام السياسي في الإسلام** (عمّان: دار الفرقان، ١٩٨٦)، ص ١٦٩.

(٢٩٨) انظر مثلاً: جاد المراكبي، **الخلافة الإسلامية**، ص ٥٧.

وطالما أنه ليس ثمّة تطابقٌ دائمٌ بين مفهوم «المؤمنون» و«الأمة»، فإنّ **فكرة الوحدة السياسيّة لجميع الأماكن التي يوجد فيها «المؤمنون» ليست أمراً حتمياً، فليس في المنظور القرآني ما يوجب ذلك**[٢٩٩] إلاّ حينما تتمّ المطابقة بين مفهوم «الأمة» ومفهوم «المؤمنون»، وهذه غير متوفّرة فيما يتّصل بالخطاب السياسي كما يبدو في القرآن خصوصاً فيما بعد إعادة بناء مفهوم الجماعة، وتأسيس المجتمع السياسي ذي السلطة المنظّمة، فالخطاب القرآني متوجّه إلى فاعلين اجتماعيين قائمين بالفعل، وليسوا افتراضيين.

لنلاحظ هاهنا أيضاً أن **الخطاب القرآني لم يتوجّه ولا مرّة واحدة إلى «أولي الأمر»** ـ الذين لم يرد ذكرهم أساساً في القرآن سوى مرتين ـ **وجميع الأحكام المتعلّقة بالكتاب (التشريع) موجّهة بصيغة «يا أيها الذين آمنوا»، أي موجّهة ابتداء إلى جماعة «المؤمنون»، يستوي في ذلك الأحكام الفرديّة، وتلك المتعلّقة بالشأن العام وأمر الجماعة، ممّا يعني أن تنفيذ تلك الأحكام الواردة في الكتاب المنزل ـ بما فيها ما يُعرف فقهياً بـ«الحدود»**[٣٠٠] ـ، **وتلبيتها والالتزام بها هو من مسؤوليّة الجماعة المؤمنة أوّلاً وأخيراً**[٣٠١].

---

(٢٩٩) الآيات القرآنية التي تقول تصف الأنبياء بأنهم (أمة واحدة) («سورة الأنبياء،» الآية ٩٢، و«سورة المؤمنون،» الآية ٥٢) يتعلق بالترابط الاعتقادي التاريخي بالرسالات التوحيدية الكتابية منذ نبي الله إبراهيم ع، وتأثيره لا يطال المجال السياسي على نحو مباشر، فهو جزء من تشكيل هوية الجماعة وإعادة تعريفها على نحو ما بيناه في الفصل الأول من هذا الكتاب.

أما خطاب «المؤمنون» بالأمر: ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عمران: ١٠٣، و١٠٥ من السورة نفسها]، فهو متعلق بوحدة الدين بمعناه الاعتقادي الإيماني، كما يوضح السياق، وهو أمر تؤكده الآية ١٥٩ من سورة الأنعام: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعاً لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللّهِ﴾ والآية ١٣ من سورة الشورى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾.

(٣٠٠) الحدود في التعريف الفقهي هي العقوبات التي نصّ عليها التشريعي (القرآن والسنة) على جرائم محددة، وبتعبير فقهي هي «العقوبات المقدرة شرعاً». هذا، وجميع ما ورد في القرآن من حدود خوطب بتنفيذها جماعة «المؤمنون»، والحدود الواردة في القرآن ـ وفقاً للفقهاء ـ هي: قطع الطريق، والسرقة، والزنا، والقذف. انظر تعريف الحدود مثلاً في: محمد رواس قلعه جي وحامد صادق قنيبي، **معجم لغة الفقهاء**، ط ٢ (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٨)، ص ١٧٦، ومحمد سامي الصلاحات، **معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء** (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦)، ص ٨٧.

(٣٠١) قارن بـ: صافي، **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

وليس مسؤولية أولي الأمر إلا تبعاً لإرادة الجماعة ومشتقة منها، لا قبلها. يعكس هذا النوع من الخطاب أنّ مرجعيّة الحاكميّة السياسيّة إلى جماعة «المؤمنون»، وهو أمر ينسجم مع مبدأ الالتزام الطوعي بالصراط المستقيم الذي لا يفتأ القرآن يؤكّده على طول خطابه.

هكذا إذاً، **الخطاب القرآني متعلّق بجماعة «المؤمنون»، ليس بوصفهم أمة تاريخيّة وكتلة بشريّة متماسكة، بل بوصفهم جماعة قائمة وحاضرة (ليس بالضرورة كتلة بشرية موحَّدة) موازية لحضور الخطاب، أي بوصفهم وكلاء اجتماعيين للخطاب، وهم أصحاب الولاية المسؤولون عن الالتزام بإنفاذ أحكام «الكتاب».**

٥ ـ نظام الأمر (الشورى والبيعة)

يشير تعبير «أمرهم»[٣٠٢] ـ الذي يستخدمه الخطاب القرآني ـ إلى الأمر العام المتعلّق بعموم الجماعة ـ المتعلّق بالشأن العام ـ أو الممثّل لموقف عام للجماعة[٣٠٣]، ويرتبط هذا التعبير بمنظومة مفهوميّة تمثّل حقلاً دلالياً خاصّاً يشمل المفردات: **الإجماع** (أجمعوا)، و**الغُمَّة** (غمة)، و**القضاء** (اقضوا إلي، قضى)، و**الغلبة** (غلبوا)، و**التنازع** (تنازعوا)، و**إسرار النجوى** (أسرّوا النجوى)، و**التقطُّع** (تقطّعوا)، و**الزُبر** (زبراً)، و**الحزب**، و**الخِيَرَةُ**، و**الشورى** (شورى)، و**الوبال** (وبال).

تتيح لنا قراءة الخطاب القرآني متقدّماً ـ وفق الترتيب المصحفي ـ إدراك التراكم المفهومي الحاصل داخل الخطاب لبلورة الدلالة المركزيّة والدلالة الحافّة التي يحفل بها هذا التعبير (أمرهم/أمركم)، حيث يتأخّر استخدام هذا التعبير إلى مطلع الثلث الثاني من القرآن، وتحديداً إلى نهاية الجزء الحادي عشر في سورة يونس، ومع أنّ هذا التأخير بذاته يثير الاستفهام، إلاّ أنّ السياق الذي وردت فيه يوضّح السرّ في ذلك، فسورة يونس تأتي بعد سورة التوبة التي تلقي العهدة ـ عهدة الرسالة ـ إلى جماعة

---

(٣٠٢) تواتر تعبير «أمرهم» و«أمركم» ١٤ مرة (بصيغة «أمرهم» ١٢ مرة في القرآن، في حين تواتر تعبير «أمركم» مرتين)، منها ١٠ مرات بمعنى رأي الجماعة المتعلق بمصيرها.

(٣٠٣) قارن بـ: أسد، **منهاج الحكم في الإسلام**، ص ٨٩، والسيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي**، ص ٨١.

«المؤمنون» فمحورها الاستسلام لأمر الله (التوبة) والمضي في العمل من أجل تعميمه على الناس بجهاد الكفار ـ المشركين والمنافقين والذين أوتوا الكتاب ـ، والجهاد لا يعني بالضرورة القتال[٣٠٤]، إنه بذل للجهد والمال والمهجة في سبيل إعلاء كلمة الله وفتح الطريق لهدي الناس إلى صراطه المستقيم، أي إنها تأتي بعد إنجاز الجماعة السياسيّة التي بدأت بممارسة العلاقات الخارجيّة مع الجماعات السياسيّة الأخرى وإبرام العهود كما يدلّ مطلع السورة[٣٠٥]. انطلاقاً من ذلك، أي من توكيل المؤمنين بمهمّة العمل على الصراط المستقيم والعمل لأجله، يبدأ القرآن بتداول مفهوم أمر الجماعة «أمرهم» في سورة يونس، التي تدور حول محور مبدأ إنزال الكتاب وما يقتضي من محاججة على عقلانيّة مبدأ التنزيل، وصحة التنزيل، بما يعنيه ذلك من حث على الالتزام به.

في هذا السياق الحِجَاجي يستعمل الخطاب القرآني في قصة أبي الأنبياء نوح (ﷺ) تعبير «أمركم» الدَّال علي قرار الجماعة: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ، فَأَجْمِعُواْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُواْ إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ﴾[٣٠٦]، وبغض النظر عن المقصد من إيراد قصّة نوح في هذا السياق وموقعها من محور السورة، فإنه من الملاحظ أن أمر الجماعة هنا يقترن بثلاثة مفاهيم: **الإجماع** (أجمعوا)، والغمة (غمة)، والقضاء (اقضوا إلي)، ولا شكّ في أنّ مفهوم «الإجماع» هنا ليس هو ذاته الإجماع الأصولي الفقهي[٣٠٧]، بل هو المدلول اللغوي الذي يشير إلى الضمّ بما يقابل التفرّق[٣٠٨]، والمعنى تكوين رأي يمثّل خلاصة لضم آراء أفراد

---

(٣٠٤) حول مفهوم الجهاد في القرآن، انظر مثلاً: الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٢٠٨، والمصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج ٢، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٣٠٥) انظر: «سورة الأنفال،» الآية ٥٦، و«سورة التوبة،» الآيات ١، ٤ و٧.

(٣٠٦) «سورة يونس،» الآية ٧١.

(٣٠٧) يُعرف الإجماع عند جمهور الأصوليين على أنه اتفاق المجتهدين المسلمين في عصر من العصور على حكم شرعي بعد وفاة النبي (ﷺ). انظر تعريف الإجماع مثلاً في: قلعه جي وقنيبي، **معجم لغة الفقهاء**، ص ٤٤، وخالد رمضان حسن، **معجم أصول الفقه** (القاهرة: دار الروضة، ١٩٩٨)، ص ٢٥.

(٣٠٨) انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ١، ص ٤٢٦، والراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٢٠١.

الجماعة[٣٠٩]، فيما يحيل مفهوم «الغُمَّة» إلى الرأي المستخلَص، بوصفه تعبيراً عن عدم الحسم والوضوح[٣١٠]، وأما القضاء فإنّه قد سبقت الإشارة إليه بوصفه إنجازاً للأمر.

لا يشير خطاب القرآن على لسان النبيّ نوح إلى قومه إلى أي شكل من أشكال الصيغ الممكنة لـ«الإجماع» على الأمر، فقد كان المهمّ هو الوصول إلى قرار جماعي حاسم، يتقدّم الخطاب القرآني مستعمِلاً مفهوم الإجماع على الأمر في جماعة صغيرة، مثل إخوة يوسف، الذين ﴿ذَهَبُواْ بِهِ وَأَجْمَعُواْ أَن يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَةِ الْجُبِّ﴾[٣١١]، وقد ﴿أَجْمَعُواْ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾[٣١٢]، إلاّ أنّ الأمر المهم هنا في مفهوم «الإجماع» هو تأكيد الخطاب القرآني بوضوح على أنّ الإجماع ليس رأياً لكل أفراد الجماعة الصغيرة (والجماعات الكبيرة أولى)، وإنّما هو توافق الجماعة على أمرها، فلم يكن إخوة يوسف متّفقين على رأي بشأن يوسف، ولكن حصيلة تبادل الرأي أفضت إلى «إجماع» هو خلاصة ضمّ الآراء في أمر الجماعة إلى بعضها.

ينتقل الخطاب في سورة الكهف، حيث يتقدّم الخطاب القرآني بضعة أجزاء، ليُدخل مفهوم «التنازع» على «الأمر»، فالذين عثروا على فتية أهل الكهف بعد وفاتهم ﴿يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ﴾[٣١٣]، والتنازع هو التصارع بهدف نزع الرأي من الآخرين، فهو رغبة بالنزع المتبادَل، أي الإلغاء والإزالة المتبادلة للرأي[٣١٤]، ذلك أنّ النّزع في اللغة «يدلُّ على قَلْع

---

(٣٠٩) يميل معظم المفسرين إلى أن معنى «أجمعوا أمركم» أي «اعزموا عليه»، وهو أمر لا يبعد عن مفهوم الجمع اللغوي، الذي أشرنا إليه، إذ يمكن النظر إليه على أنه تفسير سياقي يستند إلى المعنى اللغوي الذي أشرنا إليه، ذلك أن معنى عزم هو معنى مجازي من باب إطلاق النتيجة على السبب. انظر مثلاً: الرازي، **مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)**، ج ١٧، ص ١٤٣، والطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ١٥، ص ١٤٧.

(٣١٠) انظر: المصدران نفسهما، ج ١٧، ص ١٤٤، وج ١٥، ص ١٤٩ على التوالي.

(٣١١) «سورة يوسف،» الآية ١٥.

(٣١٢) «سورة يوسف،» الآية ١٠٢.

(٣١٣) «سورة الكهف،» من الآية ٢١. «وضمير (أمرهم) يجوز أن يعود إلى أصحاب الكهف. والأمر هنا بمعنى الشأن (...) ويجوز أن يكون ضمير (أمرهم) عائداً إلى ما عاد عليه ضمير (يتنازعون)، أي شأنهم فيما يفعلونه بهم». انظر: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج ١٥، ص ٢٨٨.

(٣١٤) انظر: البغوي، **معالم التنزيل**، ج٢، ص٢٤٢؛ الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فني** =

شيء»[٣١٥]. وسيفرض مفهوم التنازع هذا مفهوماً مكمّلاً هو «الغلبة»، فمآل التنازع غلبة طرف على آخر من دون رضاهم: ﴿**قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِداً**﴾[٣١٦]، الغلبة بما هي فرض للرأي إنّما هي شيءٌ مقابل لإجماع الأمر في الجماعة.

على أنّ مفهوم التنازع هذا سيعيدنا إلى آيات عديدة في القرآن تتعلّق بالجماعة، فتعبير «التنازع» في القرآن محصور في الأمر الجماعي، حيث سيكون التنازع في أمر الجماعة شكلاً من أشكال العصيان لأمر الله، وسيكون سبباً لـ«الفشل»: ﴿**حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الأَمْرِ وَعَصَيْتُم**﴾[٣١٧]، هكذا إذاً، **يستدعي مفهوم «التنازع» مفهومَي «الغلبة» و«الفشل»، وهما أمران مكروهان بشدة في الخطاب القرآني**؛ إذ سيتمّ التشديد على ضرورة حسم التنازع بأن يحال التنازع بين جماعة المؤمنين في أمرهم إلى «الله والرسول» أي إلى الكتاب: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾[٣١٨]، وذلك يعني من دون لبس أنّ الرجوع إلى القواعد الشرعيّة ـ أو القانونيّة ـ هو الصيغة الوحيدة لفض التنازع فيما لو حصل. كما إنّ هذا التنازع يقوّض الطاعة (الحرة) لـ«الله» ولـ«الرسول» ولـ«أولي الأمر»، فالتعبير الاشتراطي «فإن تنازعتم» بعد الأمر بالطاعة «أطيعوا» يقتضي هذا المعنى. وسيمنّ الله على المؤمنين الأوائل بأنّه حفظهم في معركتهم الفاصلة مع المشركين ـ معركة أُحد ـ من الفشل والتنازع الذي كان يهدّد لحظة تاريخيّة حاسمة في مسيرة الدعوة[٣١٩]، غير أنّ الخطاب القرآني سينهي خطابه عن التنازع ـ الممكن الحدوث ـ بين جماعة

= **الرواية والدراية في علم التفسير**، ج ١، ص ٧٦٨، والفراهي، **مفردات القرآن: نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية**، ص ١٦٠.

(٣١٥) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٥، ص ٣٣٢.

(٣١٦) «سورة الكهف،» الآية ٢١.

(٣١٧) «سورة آل عمران،» الآية ١٥٢. الدلالة الإحالية في الإحالية في الآية هي «معركة أُحد». انظر مثلاً: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن** ج ٧، ص ٢٨٩.

(٣١٨) «سورة النساء،» الآية ٥٩. وانظر موضوع النزاع في تفسير هذه الآية، في: محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، ط ٢ (القاهرة: دار المنار، ١٩٤٧)، ج ٥، ص ١٩١.

(٣١٩) «سورة الأنفال،» الآية ٤٣.

المؤمنين بالأمر التكليفي الصريح والقاطع بعدم التنازع، إلا أنّه سيربطه بطاعة التشريع ـ القانون ـ ممثّلاً بـ«الله ورسوله»: ﴿وأَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُواْ﴾[٣٢٠].

يتقدّم الخطاب القرآني في تناول الأمر الجماعي إلى قصّة قوم فرعون وسَحَرَتِه الذين ﴿تنازعوا أمرهم﴾[٣٢١]، وقد كان من نتيجة هذا التنازع أن ﴿أسروا النجوى﴾[٣٢٢] فأجمعت كلُّ جماعةٍ منهم أمرها من معركة السَحَرَة مع المعجزات النبويّة الموسويّة؛ إذ ستكشف الآيات اللاحقة في سورة طه أنّه بينما أجمع فرعون وقومه على الاستمرار بـ«الكفر» بما جاء به النبي موسى (عليه السلام) فذهبوا يجيّشون السحرة لمعركة السّحر الفاصلة «يوم الجمع»؛ فـ﴿قَالُوا إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى﴾[٣٢٣]، كان السحرة في الوقت نفسه قد أجمعوا أمرهم على الاستجابة لموسى فيما لو ثبت لهم أنّه ليس بساحر، ﴿فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّداً قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى﴾[٣٢٤]، حيث لم يكن فرعون على علم بما أسرّوه؛ إذ سيكون هذا مقتضى قول فرعون ﴿آمَنتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ﴾[٣٢٥]. ومع أنّ القصة تتعلّق بأمر «الكفّار» بالرسول موسى، إلاّ أنّها تضيف إلى مفهوم التنازع في أمر الجماعة بعداً جديداً هو «الانشقاقات السرية» إن صحّت التسمية التي تشير إليها عبارة ﴿وَأَسَرُّوا النَّجْوَى﴾، فالتنازع في ظلّ ظهور قوّة غالبة وقاهرة ـ مُمَثَّلة هنا بفرعون وملئه ـ سيؤدّي إلى انشقاق سرّي لا مَحالة، وهو بداية انفراط عقد الجماعة.

سينتقل الخطاب القرآني، بعد ذلك، إلى مفاهيم جديدة تكمّل المنظومة المفهوميّة المتعلّقة بالأمر الجماعي، سيتحدّث عن أتباع الأنبياء كيف انقسموا على أنفسهم وتفرّقوا أحزاباً وأمّتهم واحدة (أمة التوحيد): ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ. فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُراً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ

---

(٣٢٠) «سورة الأنفال،» الآية ٤٦.
(٣٢١) «سورة طه،» الآية ٦٢.
(٣٢٢) «سورة طه،» الآية ٦٢.
(٣٢٣) نفسه، «سورة طه،» الآية ٦٣.
(٣٢٤) «سورة طه،» الآية ٧٠.
(٣٢٥) «سورة طه،» الآية ٧١.

فَرِحُونَ﴾[٣٢٦]، ومفهوم «الحزب»، باعتباره جزءاً من انقسام متشظّي «زُبُراً»[٣٢٧] في الجماعة الأمّ ذاتها، هو مفهوم سلبي جداً في الخطاب القرآني، سيقابله في الحديث النبوي وعلم الكلام مفهوم «الفرقة». وسيكون تجسّد هذا المفهوم في «الأحزاب» الذين تحالفوا لاقتلاع جماعة المؤمنين الأوائل من جذورها مناسبة للأمر التكليفي الصارم للجماعة بالتزام الأصل الموحّد لها ـ الله ورسوله المعادِل موضوعياً للكتاب وتطبيقه ـ بوصفها مصدراً تعاير به الجماعة أمرها الجامع: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُّبِيناً﴾[٣٢٨]، حيث نشهد هنا مفهوم «الخيرة» الدالّ على أنّ الحريّة في الاختيار مرجعها إلى الجماعة المؤمنة فيما لا يتعلّق به أمر قُضيَ في الكتاب (التشريع) المنزل.

في نهاية المطاف يختتم الخطاب القرآني تناوله لـ«الأمر» المتعلّق بالجماعة المؤمنة، بتحديد مبدأ يجب أن يكون أساساً لأيّ نظام للأمر الجماعي للمؤمنين هو «الشورى»: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾[٣٢٩]، وإذا كان أصل الدلالة المعجميّة لمفردة «الشورى» يحيل إلى معنيي «إظهار الشيء وعرضه»، و«أخذ الشيء»[٣٣٠] وجَنيه، فإن هذا الاشتقاق لم يستخدم ـ على الأرجح[٣٣١] ـ في لغة العرب قبل نزول القرآن، وقد احتفظت الدلالة القرآنيّة بالمكوّنات الدلاليّة

(٣٢٦) «سورة المؤمنون،» الآيتان ٥٢ ـ ٥٣، وانظر أيضاً: «سورة الأنبياء،» الآية ٩٣.

(٣٢٧) الزُبُر جمع زُبور، وهي مفردة مستعملة في اللغة بمعنى الأجزاء والقِطع استعارةً من زُبَر الحديد، أي قِطعُه. انظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج ٥، ص ٦، والزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ٤، ص ٢٣٥.

(٣٢٨) «سورة الأحزاب،» الآية ٣٦.

(٣٢٩) «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(٣٣٠) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٢، ص ١٧٧؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ٢٦، ص ٢٣٥٦، وأبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، سلسلة المعاجم والفهارس؛ ٤١ ـ ٤٧ (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام؛ دار الحرية، ١٩٨٢)، ج ٦، ص ٢٨٦.

(٣٣١) وذلك أننا لا نعثر على استخدام له في الشعر الجاهلي، ولا يشير اللغويون إلى ما يدل على استعماله قبل نزول القرآن الكريم.

جميعها للأصل اللغوي المعجمي، إلاّ أنّها خصَّصَتها في الرأي الجماعي، ليكون مدلولها شاملاً للتداول والمناقشة (العرض) والتوصّل إلى رأي (أخذ الشيء وجنيه) هو خلاصة ذلك العرض[٣٣٢]. ولا يكاد يختلف المشتغلون في الفكر الإسلامي السياسي الحديث في أصل معنى الشورى هذا[٣٣٣]. وبالرغم من أنّ الأعمّ الأغلب من العلماء على أنّ عبارة «وأمرهم شورى بينهم» هي خبر بمعنى الإنشاء، أي إنّها أمر بالشورى[٣٣٤]، فإنّهم انقسموا في تفسير هذا الأمر من جهتين:

الجهة الأولى في طبيعة الأمر الشرعي بالشورى، فَذهب **جمهور المفسرين والفقهاء**، من المذاهب الأربعة، إلى أنّه أمر على الوجوب، فيما ذهب عدد من علماء السلف من الصدر الأول و**الشافعي** (وبعض الشافعية) و**ابن حزم** إلى أنّه للاستحباب والنّدب[٣٣٥].

الجهة الثانية في مدى إلزاميّة نتيجة الشورى، سواء مورست الشورى على سبيل النّدب أم على سبيل الوجوب، حيث ذهب **الأعمّ الأغلب من المفسّرين والفقهاء** إلى أنّها غير ملزِمة، فيما يذهب بعض السلف من الصدر الأول وعدد من المفسرين والمفكرين المعاصرين إلى أنّها ملزِمة[٣٣٦].

---

(٣٣٢) انظر تعريف الشورى في القرآن، في: الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٤٦٩، والمصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج ٦، ص ١٨٠.

(٣٣٣) انظر تعريف الشورى مثلاً، في: عبد العزيز الخياط، **وأمرهم شورى بينهم** (عمّان: جامعة أهل البيت، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ١٩٩٣)، ص ٥؛ توفيق محمد الشاوي، **الشورى أعلى مراتب الديمقراطية** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٩٣)، ص ٢٣؛ مهدي فضل الله، **الشورى: طبيعة الحاكمية في الإسلام** (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٤)، ص ٥٣؛ محمود محمد بابللي، **الشورى: سلوك والتزام** (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، [د. ت.])، ص ١٩، وحسن ضياء الدين عتر، **الشورى: في ضوء القرآن والسنة** (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ٢٠٠١)، ص ٣١.

(٣٣٤) انظر: الخياط، المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٧.

(٣٣٥) انظر خلاف العلماء الأقدمين في حكم الشورى، في: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج ٤، ص ١٤٩ ـ ١٥٠، وفضل الله، المصدر نفسه، ص ٩٩ ـ ١١٩.

(٣٣٦) مثل عبد الرحمن الكواكبي، ورشيد رضا، والمودودي، ومحمد الغزالي، ومحمد المبارك، وعبد الرحمن عبد الخالق، وحسن الترابي، وتوفيق الشاوي، وآخرون. انظر خلاف العلماء في مدى إلزامية الشورى في: فضل الله، المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٥١؛ عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، =

هكذا، وباستثناء العهود الأولى من حقبة الخلافة الراشدة فإنّه في القرون المتطاولة اللاحقة التي خلّفت تراثاً فقهياً واسعاً لا نكاد نجد لمفهوم الشورى ومصطلحه مكاناً فيها(٣٣٧). فلم تتجاوز «إجراءً عفوياً أن يشاور المرء من اتفق ممّن عنده [من أهل التدبير] ثم يدبّر أمره كيف شاء إلاّ أن يستأنس بالرأي الآخر. ولم يكن معناها السياسي هو المتبادر [دوماً]، بل هي أكثر استعمالاً في المعاملات الاجتماعية والشؤون الشخصية»(٣٣٨)، وحدث ما يشبه «إعادة الاكتشاف» لها منذ قرن ونصف مع بداية إدراك مفكري المسلمين للدولة الحديثة، وتحديداً في كتابات **عبد الرحمن الكواكبي**، الذي بدأ يقارب الدولة الحديثة، الليبرالية في ذلك الوقت، بمصطلحات إسلاميّة مقابلة، وكانت مقاربة الشورى بالديمقراطيّة، واحدة من مقاربات اصطلاحيّة ومفهوميَّة عديدة للكواكبي(٣٣٩)، الذي قام بالمطابقة بين الشورى والديمقراطيّة، وتحدّث عن «الشورى الدستورية»، ثم لحق به رشيد رضا مؤكداً بصراحة مثيرة للدهشة أنّه

= ص ١٦؛ رضا، **تفسير المنار**، ج ٤، ص ١٩٩، وج ١١، ص ٢٦٤؛ حازم محيي الدين، «الإصلاح السياسي عند مفسّري القرآن الكريم في النصف الأول من القرن العشرين: رشيد رضا وطنطاوي جوهري نموذجاً،» (أطروحة دكتوراه، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ٢٠٠٧)، ص ١٣١؛ المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ص ٢٣٦ ـ ٢٤٠؛ إبراهيم محمد زين، **السلطة في المسلمين** (الخرطوم: الدار السودانية للكتب، ١٩٨٣)، ص ٣٣ ـ ٣٤؛ محمد الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي** (القاهرة: نهضة مصر، ١٩٩٧)، ص ٥٩؛ عبد الرحمن عبد الخالق، **الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي** (الكويت: الدار السلفية، ١٩٧٥)، ص ١٠١؛ الشاوي، **الشورى أعلى مراتب الديمقراطية**، ص ٣٢، وحسن الترابي، «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم،» **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٧٥ (أيار/مايو ١٩٨٥)، ص ١٢.

(٣٣٧) على سبيل المثال لا يشير الجويني في كتابه **الغياثي** ولا الماوردي في كتابه **الأحكام السلطانية** ولا ابن تيمية في كتابه **السياسة الشرعية** إلى آية الشورى على الإطلاق، بل لا يتناولون شرح مفهوم الشورى أو تعريفه من الأساس!

(٣٣٨) الترابي، المصدر نفسه، ص ١٢.

(٣٣٩) في محاولته لتبيئة مفهوم الديمقراطية يلجأ الكواكبي إلى مطابقته بمفهوم «الشورى»، ثم يعمد إلى استخراج أصول الشورى من القرآن، عبر قصة بلقيس، وقصة موسى، والآيات التي تحثّ على مطلق الشورى. وجرياً مع اعتقاده الراسخ بنظام الخلافة كمعلم من معالم الإسلام ذهب إلى مزاوجة توفيقية لمفاهيم تنتمي للدولة الحديثة مع مفاهيم منظومة الخلافة فخرج بمصطلحات مثل «الشورى الدستورية»، كما لو أنه يريد القول تماماً بـ«الديمقراطية الدستورية»! انظر: عبد الرحمن الحاج، «الفكر السياسي عند الكواكبي وصلته بمفهوم الدولة الحديثة: الوعي الوسيط،» ورقة قدمت إلى: الندوة الدولية بعنوان: «الرؤى الإصلاحية للمفكر النّهضوي عبد الرحمن الكواكبي: قراءات معاصرة»، قصر الثقافة، حلب، بتاريخ ٢٥ ـ ٢٧ تموز/يوليو ٢٠٠٦، ص ٨.

جرى «إعادة اكتشاف» الشورى من خلال الديمقراطيّة الحديثة[٣٤٠]، ويبدو أن «المطابقة»[٣٤١] بين الديمقراطيّة والشورى كانت في حقيقتها مطابقة أيديولوجيّة نضاليّة فـ«عندما استعيدت الجوانب السياسيّة في الشورى، جرى الاستناد إليها في شرعنة الفكرة الدستورية، لكنّها ظلّت محدودةً دوماً بمقاومة الاستبداد، ليس كل استبداد!، وعن طريق أهل الحلّ والعقد! وبقي الإجماع [هو] إجماع «النخبة»، وليس إجماع «الجماعة»»[٣٤٢].

وما إن انهارت الخلافة الإسلامية (العثمانية)، وظهرت على أنقاضها الدولة الوطنية العلمانيّة الليبراليّة حتى بدأت مفاصلة تدريجيّة بين الديمقراطيّة والشورى، بحيث بدأ الحديث عن «نظام الشورى»[٣٤٣] الإسلامي في مقابل «النظام الديمقراطي» الغربي، مع التأكيد على التقاطع الكبير بينهما[٣٤٤]،

---

(٣٤٠) يقول رشيد رضا: «لا تقل أيها المسلم: «إن هذا الحكم [بالشورى] أصل من أصول ديننا، فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين»؛ فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس؛ لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الآستانة، وفي مصر ومراكش، وهم هم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية، ويُعد من أكبر أعوانها، ولما كان أكثر طلاب حكم الشورى المقيد هم الذين عرفوا أوروبا والأوروبيين، وقد سبقهم الوثنيون إلى ذلك! ألم تر إلى بلاد مراكش الجاهلة بحال الأوروبيين كيف يتخبط في ظلمات استبدادها؟ ولا تسمع من أحد كلمة شورى؛ مع أن أهلها من أكثر الناس تلاوة لسورة الشورى، ولغيرها من السور التي شرع فيها الأمر بالمشاورة، وفوّض [فيها] حكم السياسة إلى جماعة أولي الأمر والرأي؟! (...) لا أنكر أن ديننا يفيدنا ذلك (...) ومع هذا كله أقول: إننا لولا اختلاطنا بالأوروبيين؛ لما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحًا جليًا في القرآن الحكيم (...) إننا ما عرفنا قيمة هذه الفائدة إلا بعد أن أحسسنا بالغائلة التي تقابلها، وهي مواثبة استقلالنا والاعتداء عليه». انظر محمد رشيد رضا، «منافع الأوروبيين ومضارهم في الشرق: (٣) الاستبداد،» المنار، السنة ٩، مج ١٠، العدد ٣٤ (١٩٠٧)، ص ٢٦٥ - ٢٧٩.

(٣٤١) انظر مثلاً هذه المطابقة، في: عباس محمود العقاد، **الديمقراطية في الإسلام**، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص ١٢ و٥٢.

(٣٤٢) رضوان السيد، **أزمة الفكر السياسي العربي** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١)، ص ٢١.

(٣٤٣) انظر هذا التعبير مثلاً في: محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ط ١٨ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١)، ص ٤٤١، والترابي، «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم،» ص ١٧.

(٣٤٤) انظر: الشاوي، **الشورى أعلى مراتب الديمقراطية**، ص ١٠ و١٥١؛ عبد السلام ياسين، **الشورى والديمقراطية** (الدار البيضاء: مطبوعات الآفاق، ١٩٩٦)، ص ٣٠٢، والترابي، المصدر نفسه، ص ١٢.

فأمكن للبعض استنتاج «الديمقراطيّة الإسلامية»[٣٤٥] تعبيراً عن الشورى، وواقع الأمر كان هذا الاقتراح الجديد بمنزلة تعبير عن أزمة الهويّة مع الحداثة الوافدة والتمترس خلفها، الأمر الذي انتهى بالحديث عن نظام «الشورقراطية»[٣٤٦]، في حين ذهبت بعض الجماعات الإسلاميّة الجهاديّة تركّز على الفروق، وخاصة على موضوع الحاكميّة، الذي بدا في نظر الحركات الجهاديّة أنه «حاكميّة إلهيّة» دينيّة مقابل «حاكميّة شعبيّة» وضعيّة، الأمر الذي جعل الشورى في نظرهم نظاماً إسلامياً مضاداً ومقابلاً للديمقراطيّة التي تعتبر «ديناً» كفريّاً، وليس نظاماً سياسيّاً فحسب[٣٤٧]!.

ومع أنّ مفهوم «الشورى» القرآني المعاد اكتشافه في العصر الحديث يؤرّخ في تطوّراته للفكر الإسلامي السياسي في عصر النهضة وما بعده، إلاّ أنّ **مفهوم الشورى ذاته لا يتجاوز في الخطاب القرآني أن يكون مبدءاً لنظام الأمر في الجماعة المؤمنة، فالخطاب القرآني لا يذكر أية تفاصيل تشرح كيفيّة تنفيذه، وتركه مفتوح الحدود والتصوّر**[٣٤٨]**، وذلك لأنّه «من الشؤون**

---

(٣٤٥) انظر هذا التعبير مثلاً في: مالك بن نبي، **القضايا الكبرى**، ط ٢ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ص ١٤٨؛ الشاوي، المصدر نفسه، ص ١٠، والترابي، المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣٤٦) ظهر هذا المصطلح الهجين في مطلع التسعينيات، استعمله فهمي الشناوي أولاً في مقال له في مجلة **العالم** في ٣٠ أيار/مايو ١٩٩١، وفي ٣٠ تموز/يوليو من العام نفسه استعمله محفوظ نحناح (رئيس «حركة مجتمع السلم (حمس)» الإسلامية الجزائرية) في حوار الحكومة الجزائرية لتوضيح موقف حركته الوسطي، وأخير استعمله مراد هوفمان ونظر له في كتابه عن **الإسلام في الألفية الثالثة**. وقد اعتبر البعض فيما بعد أن نحناح «مبتكر» هذا المصطلح. انظر: حيدر إبراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ١٤٧؛ مراد هوفمان، **الإسلام في الألفية الثالثة: ديانة في صعود**، تعريب عادل المعلم ويسن إبراهيم (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٠)، ص ١٠٥، ومحمد مقدم، «رحيل محفوظ نحناح صاحب نظرية «الشورقراطية»،» **الحياة**، ٢/٦/٢٠٠٣.

(٣٤٧) انظر مثلاً: تقي الدين النبهاني، **الشخصية الإسلامية**، ط ٦ (بيروت: دار الأمة للطباعة والنشر، ٢٠٠٣)، ج ١، ص ٢٦١؛ المقدسي، **الديمقراطية دين**، ص ١٢؛ حليمة، **حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية**، ص ٧٨ و٣٢٠؛ فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٣٤؛ علي، المصدر نفسه، ص ١٤٣، أحمد ولد الكوري العلوي الشنقيطي، **فتنة الديمقراطية: مفهومها ـ حكمها ـ وقفات مع القائلين بها، المصالح المتوهمة فيها** (نواكشوط: [د. ن.]، ٢٠٠٧)، ص ٥١ ـ ٥٨.

(٣٤٨) يتفق على ذلك معظم الذين تناولوا موضوع الشورى، انظر مثلاً: شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص ٤٤٠؛ الشاوي، **الشورى أعلى مراتب الديمقراطية**، ص ١٥٥؛ أحمد عبد الجواد عبد الحميد، **البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث: دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية** (القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨)، ص ١١٠؛ سيد قطب، =

التي تتغيّر فيها وجهة النظر بتغيّر الأجيال والتقدم البشري»[٣٤٩]، فـ«صيغة النصّين المقرّرين لمبدإ الشورى أنهما عامّان مرنان إلى آخر حدود العموم والمرونة، بحيث لا يمكن أن يحتاج الأمر إلى تعديلهما أو تبديلهما في المستقبل»[٣٥٠].

وإذ لا نجد شرحاً لمفهوم الشورى[٣٥١] ـ وهو بطبيعة الحال انعكاس لمبدإ المساواة المطلقة بين الناس المقابلة للتوحيد المطلق لله الخالق رب العالمين ـ فإنه من الواضح أنه مبدأ يؤسّس لنظام الأمر، وهيكل الأمر هو الجزء الأساس لنظام الأمر، غير أنّ هذا المفهوم ـ الشورى ـ يبدو مناقضاً لمفهوم «المبايعة» القرآني، ذلك أنّ المبايعة مأخوذة من «البيع» بما هو نقل للملكيّة العينيّة في مقابل ثمن[٣٥٢]، وليس في القرآن استعمال آخر، فالخطاب

= تفسير سورة الشورى (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٥)، ص ٨٤؛ محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده**، ٣ ج، ط ٢ (القاهرة: دار الفضيلة، ٢٠٠٦)، ج ٢، ص ١٩٧ ـ ٢١٠؛ فضل الله، **الشورى: طبيعة الحاكمية في الإسلام**، ص ٥٥، و١٩٩؛ علي، المصدر نفسه، ص ١٥٢، وعتر، **الشورى: في ضوء القرآن والسنة**، ص ٢٣.

(٣٤٩) شلتوت، المصدر نفسه، ص ٤٤٠.

(٣٥٠) عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ١، ص ٤٣.

(٣٥١) يرى عبد القادر عودة أنه بالرغم من أن «اكتفت الشريعة بتقرير الشورى كمبدأ عام وتركت لأولياء الأمور في الجماعة أن يضعوا معظم القواعد اللازمة لتنفيذها، لأن هذه القواعد تختلف تبعاً لاختلاف الأمكنة والجماعات والأوقات» إلا أن «القواعد الأساسية الخاصة بتطبيق مبدأ الشورى وتنفيذه . وهي قليلة . فقد بينت الشريعة أحكامها، ولم تتركها لأولياء الأمور، وهذه القواعد حكمها حكم مبدأ الشورى، لا تقبل التعديل ولا التبديل؛ لأنها قواعد جاءت بها نصوص خاصة، والقاعدة أن ما نُصّ عليه لا يعدل ولا يبدل. ومن هذه القواعد الأساسية التي توجب الشريعة اتّباعها في تطبيق مبدأ الشورى وتنفيذه: أن تكون الأقلية التي لم يؤخذ برأيها أول من يسارع إلى تنفيذ رأي الأغلبية، وأن تنفذه بإخلاص باعتباره الرأي الواجب الاتباع، وأن تدافع عنه كما تدافع عنه الأغلبية، وليس للأقلية أن تناقش رأياً اجتاز دون المناقشة، أو تشكك في رأي وضع موضع التنفيذ، وتلك هي سنة الرسول التي سنها للناس والتي يجب على الناس اتباعها»!. انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣.

وما ذهب إليه عودة هو تأويل لبعض تصرفات النبي (ﷺ)، وليس في القرآن ما يثبته أو ينفيه، ولعله أحد الخيارات التي مارسها النبي، فلا شيء يشير إلى أنها قاعدة، إلا إن كان يقصد الآية ٣٦ من سورة الأحزاب، والتي سبق وتطرقنا إليها، وبينا اختلاف موقع النبي عن غيره، وأنها لا تنطبق على غير الرسول (ﷺ).

(٣٥٢) انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ١، ص ٣٠٣، وابن منظور، **لسان العرب**، مج ١، ج ٥، ص ٤٠١.

القرآني يفتتح استعماله لهذه المفردة في سورة التوبة ـ محورها الاستسلام لأمر الله ـ في سياق أمر الله المؤمنين بتحمل عهدة الرسالة النبوية الخاتمة ونشرها، على النحو الآتي: ﴿إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللّهِ فَاسْتَبْشِرُواْ بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾[٣٥٣]، فالمبايعة هنا هي بيع بالمعنى الحرفي للكلمة بين طرفين، أحدهما «المؤمنون» يبيع شيئاً «أنفسهم وأموالهم» والآخر «الله» يشتريه بمقابل «الجنة»[٣٥٤]. هكذا يبدو الخطاب القرآني منذ البداية مقرراً مبدأ المبايعة المفتوحة مع الله رب العالمين ومالك يوم الدين، وهي ليست أكثر من تأكيد مبدإ الثواب والعقاب، ولكنّها تتضمّن دعوة لبذل كلّ شيء في سبيل الله، وبهذا فإنّ مفهوم المبايعة هو مكمّل لمفهوم «الجهاد» ووجه من وجوهه.

سيعود الخطاب القرآني في سورة الفتح إلى موضوع المبايعة، السورة المخصّصة لموضوع التأييد الإلهي المستمر للنبي (ﷺ) في دعوته بالمؤمنين، حيث تتشخّص عمليّة المبايعة بطرفين هما: «النبي» و«المؤمنون» الأوائل، وسيوضّح القرآن بشكل قاطع بأنّ «الرسول» هو فقط طرف رمزي في هذه الصفقة، فهو إنّما يبايع لله وليس لنفسه، ليرتدّ هذا الواقع المشخّص إلى المبدأ المقرّر آنفاً، كالآتي: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً﴾[٣٥٥]، وستؤكّد الآيات لاحقاً أنّ المبادرة الطوعيّة التي تشي بصدق الإيمان إلى البيعة كان لها «ثواب» خارج الصفقة، سيكون النجاح في تحقق الرسالة وانتشارها أو «الفتح»: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحاً قَرِيباً﴾[٣٥٦]. لاحقاً ترد آية في سورة الممتحنة تتعلّق

---

(٣٥٣) «سورة التوبة،» الآية ١١١. وقد نزلت تاريخياً في البيعة الثانية بيعة العقبة الكبرى.

(٣٥٤) على الرغم من أن البشر ملك الله الخالق، فإن موضوع البيع في الآية هاهنا هو إرادتهم الحرة في التصرف بـ«أنفسهم وأموالهم» التي وهبها الله لهم ابتداء.

(٣٥٥) «سورة الفتح،» الآية ١٠. وقد نزلت تاريخياً في صلح الحديبية. انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢٢، ص ٢٠٩.

(٣٥٦) «سورة الفتح،» الآية ١٨.

بحالة مشخّصة هي هجرة المؤمنات إلى المدينة ومضمون البيعة هنالك اقتُصر فيه على مجموعة مبادئ هي في النهاية تفصيل على أصل مبايعة النفس والمال لله[٣٥٧].

انطلاقاً من ذلك، إذا كانت طاعة النبي (ﷺ) ووجوده في أعلى هرم هيكل الأمر قد أُسست على مبدإ «المبايعة» وليس على مبدإ «الشورى»، فلأنّ دور النبيّ (ﷺ) بوصفه مؤسساً للجماعة المؤمنة ومنظِّماً لها يقتضي ذلك، وهو إنّما يفعل ذلك بوصفه رسول الله، وضرورة التأسيس لطاعة الرسول (ﷺ) الضروريّة لإنجاز مهمّته الدينيّة، فإذا صحّ ذلك، فإنّ مفهوم «المبايعة» القرآني لا يقبل التحقق في غير الرسول (ﷺ)، فبيع النفس والمال في مقابل الجنّة لا يكون إلا لله مالك الملك، فلا أحد من البشر يملك ذلك، ومن الطبيعي أن لا يسند الخطاب القرآني المبايعة إلى أحد غير الرسول (ﷺ)[٣٥٨]. أما مفهوم «البيعة»، الذي اقتُرض لاحقاً من مبايعة المؤمنين للرسول (ﷺ) بعد وفاته[٣٥٩]، فقد كان جزءاً من استمرار فكرة

---

(٣٥٧) انظر: «سورة الممتحنة،» الآية ١٢.

(٣٥٨) ثمة مرويات في السنة النبوية الشريفة وردت فيها مفردة «البيعة» تحتاج إلى مراجعة ونظر، فهي لا تتفق مع وقائع التاريخ، وخصوصاً ما ورد في الحديثين الذين وردا رواهما مسلم في صحيحه، أن رسول الله (ﷺ) قال: «مَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ وَثَمَرَةَ قَلْبِهِ فَلْيُطِعْهُ إِنْ اسْتَطَاعَ، فَإِنْ جَاءَ آخَرُ يُنَازِعُهُ فَاضْرِبُوا عُنُقَ الآخَرِ» و«إِذَا بُويِعَ لِخَلِيفَتَيْنِ فَاقْتُلُوا الآخَرَ مِنْهُمَا». وهما بطبيعة الحال يتناقضان مع السياق التاريخي، فمن جهة مفردة «البيعة» بالمعنى السياسي الوارد في الحديث لم تكن موجودة زمن النبي بعد، وكذلك لفظ «الخليفة» هو من تطورات الأحداث بعد وفاة النبي، وتحديداً بدأ من تسمية أبي بكر كخليفة للنبي حيث كانت التسمية تسمية للدور وليس لمنصب سياسي. انظر: مسلم بن الحجاج، **الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم**، ج ٣، ص ١٤٧٢، رقم ١٨٤٤، وج ٣، ص ١٤٨٠، رقم ١٨٥٣.

(٣٥٩) انظر مثلاً هذه الرواية التي تشير إلى استخدام مفهوم المبايعة، وهي أن أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عمر بن الخطاب في صلاة الجمعة في المدينة «قَامَ فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ. ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي قَائِلٌ لَكُمْ مَقَالَةً قَدْ قُدِّرَ لِي أَنْ أَقُولَهَا، لا أَدْرِي؛ لَعَلَّهَا بَيْنَ يَدَيْ أَجَلِي، فَمَنْ عَقَلَهَا وَوَعَاهَا فَلْيُحَدِّثْ بِهَا حَيْثُ انْتَهَتْ بِهِ رَاحِلَتُهُ، وَمَنْ خَشِيَ أَنْ لا يَعْقِلَهَا فَلا أُحِلُّ لأَحَدٍ أَنْ يَكْذِبَ عَلَيَّ: إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا (ﷺ) بِالْحَقِّ، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ، (..) ثُمَّ إِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّ قَائِلا مِنْكُمْ يَقُولُ وَاللَّهِ لَوْ قَدْ مَاتَ عُمَرُ بَايَعْتُ فُلانًا، فَلا يَغْتَرَّنَّ امْرُؤٌ أَنْ يَقُولَ: إِنَّمَا كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فَلْتَةً وَتَمَّتْ أَلا، وَإِنَّهَا قَدْ كَانَتْ كَذَلِكَ، وَلَكِنَّ اللَّهَ وَقَى شَرَّهَا، وَلَيْسَ مِنْكُمْ مَنْ تُقْطَعُ الأَعْنَاقُ إِلَيْهِ مِثْلُ أَبِي بَكْرٍ، مَنْ بَايَعَ رَجُلاً عَنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلا يُبَايَعُ هُوَ وَلا الَّذِي بَايَعَهُ تَغِرَّةً أَنْ يُقْتَلا (. . .) فَكَثُرَ اللَّغَطُ وَارْتَفَعَتِ الأَصْوَاتُ حَتَّى فَرِقْتُ مِنَ الاخْتِلافِ، فَقُلْتُ ابْسُطْ يَدَكَ يَا أَبَا بَكْرٍ! فَبَسَطَ يَدَهُ؛ فَبَايَعْتُهُ وَبَايَعَهُ الْمُهَاجِرُونَ، ثُمَّ بَايَعَتْهُ الأَنْصَارُ وَنَزَوْنَا عَلَى سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ فَقَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ قَتَلْتُمْ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ =

الجماعة المؤمنة آنذاك عن نفسها بوصفها جماعة وظيفيّة لنشر الرسالة الإلهيّة إلى العالمين المتمركزة حول توحيد الله والمساواة بين الناس، فـ«عندما توفي الرسول (ﷺ) لم تطرح مشكلة السلطة السياسيّة والزعامة، ولكن طُرحت مشكلة الخلافة، وملء الفراغ الذي نشأ بوفاته، وشغور موقع القيادة التي كان يمارسها، والتي لم يكن أحد يناقش من قبل أسسها ولا طبيعتها، وهي خلافة بالمعنى الحرفي للكلمة، أي نيابة الرسول، لكن مع مراعاة انتهاء النبوّة الحيّة واستمرارها فقط عبر القرآن (...) كان المطلوب الاستمرار على النهج المحمدي في قيادة حركة التقدّم الإسلامي، أي عمليّة التبشير والهداية، وما يرتبط بهما من جهاد وكفاح ضدّ الشرك»[٣٦٠].

لقد اسُتخدم تعبير «**خليفة رسول الله**»[٣٦١] ببساطة شديدة للتعبير عن هذه المهمة، «ولم يكن اختيار هذه الكلمة، التي لم تكن مستخدَمَة

= فَقُلْتُ قَتَلَ اللَّهُ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ قَالَ عُمَرُ وَإِنَّا وَاللَّهِ مَا وَجَدْنَا فِيمَا حَضَرْنَا مِنْ أَمْرٍ أَقْوَى مِنْ مُبَايَعَةِ أَبِي بَكْرٍ خَشِينَا إِنْ فَارَقْنَا الْقَوْمَ وَلَمْ تَكُنْ بَيْعَةٌ أَنْ يُبَايِعُوا رَجُلاً مِنْهُمْ بَعْدَنَا، فَإِمَّا بَايَعْنَاهُمْ عَلَى مَا لا نَرْضَى، وَإِمَّا نُخَالِفُهُمْ فَيَكُونُ فَسَادٌ، فَمَنْ بَايَعَ رَجُلا عَلَى غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلا يُتَابَعُ هُوَ وَلا الَّذِي بَايَعَهُ تَغِرَّةً أَنْ يُقْتَلا». انظر: البخاري، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله (ﷺ) وأيامه**، ج ٤، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨، رقم ٦٨٣٠.

(٣٦٠) غليون، **نقد السياسة: الدين والدولة**، ص ٦٠.

(٣٦١) من المثير للانتباه أن تعبير «خليفة الله» لم يستعمل في التراث الفقهي ولا التفسيري إلا بشكل نادر موصوفاً به أحد غير الأنبياء، وجمهور الفقهاء على عدم جواز إطلاق هذا الوصف على غير الأنبياء، على أساس أن يكون معنى الخلافة هو «النيابة» في التصرف في الملك، و«نَسَبُوا قَائِلَهُ إِلَى الْفُجُورِ» على حد تعبير الماوردي، وذكر ابن عطية الإجماع على عدم جواز إطلاق لقب «خليفة الله» على أحد غير الأنبياء. ومرجع ذلك إلى معنى «الخليفة» الذي لا يستحقه أحد من البشر عن الله، فالله حي لا يموت، ولا ينوب عنه أحد دون وحي ينبيه به، ويستدل عادة بالرواية المشهورة عَنْ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، قَالَ: قِيلَ لأَبِي بَكْرٍ (ﷺ): يَا خَلِيفَةَ اللَّهِ! فَقَالَ: «أنا خَلِيفَةُ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ)! وَأَنَا رَاضٍ بِهِ». وذلك «أَنَّهُ خَلَفَ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) فِي أُمَّتِهِ فَيَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: يَا خَلِيفَةَ رَسُولِ اللَّهِ! وَعَلَى الْإِطْلَاقِ فَيُقَالُ: الْخَلِيفَةُ» (الماوردي)، انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ج ١، ص ٢٢؛ ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، مج ٧، ص ٣٤٢؛ ابن حنبل، **المسند**، ج ١، ص ٢٢٥؛ تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الخلافة والملك**، تحقيق حماد سلامة؛ راجعه محمد عويضة، من رسائل شيخ الإسلام؛ ٤، ط ٢ (الزرقاء، الأردن: مكتبة المنار، ١٩٩٤)، ص ٥٣، وبرنارد لويس، **لغة السياسة في الإسلام**، ترجمة إبراهيم شتا (قبرص: دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، ١٩٩٣)، ص ٧١ ـ ٧٧.

إلى أن جاء العصر الحديث وجرت محاولات تأسيس الخلافة انطلاقاً من مفردة «الخليفة» في القرآن. وتمثل محاولة المودودي إحدى المحاولات المبكرة لذلك، انظر: أبو الأعلى المودودي، **الخلافة والمُلك**، ترجمة أحمد إدريس (الكويت: دار القلم، ١٩٧٨)، ص ١٩ ـ ٢٣.

بهذا المعنى أبداً من قبل، اعتباطاً، ولكنها تعبير عميق عن روح المهمّة التي تحملها»[٣٦٢]، كما «لم يكن اختيار عبارات مثل خليفة وأمير المؤمنين ناجماً عن نقص في معرفة العرب بمفاهيم وتقاليد الملك والسياسة، ولكن لأنّهم وجدوا أنفسهم في وضع جديد كلياً، وضع الدين من دون نبي، وليس وضع الشعب من دون زعيم»[٣٦٣]، فقد كان «المسلمون يعيشون في جوّ المشاركة في الملحمة الإلهيّة، أي تتجاوز التاريخ، نهايتها الحتميّة والقريبة لقاء الله. بل لم يكونوا يعتقدون أنّهم سوف يفتقدون نبيّهم، أو أنّهم سوف ينفصلون عنه قبل أن يتحقّق اليوم الآخر، ويكون البعث»[٣٦٤]. وهكذا، استُصحب كل ما يتعلّق بمهمّة الرسول في ما دون الوحي، فكانت البيعة لأبي بكر (ﷺ) بعد وفاة النبي (ﷺ) هي استمرار البيعة ذاتها للنبي (ﷺ)، كانت بيعاً للمال والنفس في سبيل الله مقابل الجنّة، ولم تكن مجرد تنصيب سياسي، وإنما كانت قيادة لحركة أمّة ناشئة لتبلّغ رسالتها للعالم.

وبتقدّم الدولة ونموّها وتمأسسها وتحوّلها بالتدريج من حركة دينيّة ذات انعكاسات سياسيّة كبرى، إلى «دولة» ذات أبعاد دينيّة كبرى، كان ذلك يعني تحوّلاً تاريخيّاً طبيعيّاً وواقعيّاً، بل وحتميّاً لا مفرّ منه، فقد كان الإسلام دافعاً وحافزاً لبناء الدولة، وذلك أنّها وسيلته الوحيدة للتحوّل من دعوة سامية وحركة دينيّة لجماعة بشريّة إلى «حقيقة تاريخيّة بشريّة، وتجسيدها في جماعة وأمة وحضارة»[٣٦٥]، و«ما دام من غير الممكن التفكير بدولة دينيّة، وما دامت الدولة الدينيّة قد أُلغِيت بداية بإلغاء العلم الديني المحتكر، والاتصال الرباني، أي ميراث النبوة، فقد كان من الطبيعي، بل الحتمي أن تسير الأمور باتجاه الدولة المدنيّة، التي تستلهم الدين أو تتفاهم معه وتسايره، وليس في اتجاه تكوين الدولة ـ الكنيسة»[٣٦٦] أو أي شكل من أشكال الدولة

---

(٣٦٢) المصدر نفسه. قارن أيضاً بـ: السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي**، ص ٦٩.

(٣٦٣) غليون، **نقد السياسة: الدين والدولة**، ص ٦١. قارن أيضاً بـ: السيد، المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٣٦٤) غليون، المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٣٦٥) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٣٦٦) المصدر نفسه. قارن أيضاً بـ: النجار، **الإسلام والسياسة: بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام**، ص ٧٦.

الثيوقراطية. في إطار هذا التحول جرى استصحاب العديد من المصطلحات التي ولدت في اللحظة الأولى بعد وفاة الرسول (ﷺ) وإمساك جماعة المؤمنين بزمام أمرهم في **سقيفة بني ساعدة**. ولا شكَّ في أنّه كان بين أبرز تلك المصطلحات مصطلحُ «البيعة». ولنتذكّر كيف أنّ النبي (ﷺ) لمّا عقد مع اليهود والقبائل القاطنة في المدينة ما عُرف بـ«صحيفة المدينة» لم «يبايع» أحداً، ولم يكن ما جرى «بيعةً»، بل كان اتفاقاً وعهداً، وذلك بالرغم من أنه ذو صيغة سياسيّة محضة، كان الغرض منه تنظيم السلطة في مجتمع المدينة وتحويلها إلى مجتمع سياسي على ما مرّ معنا في المبحث السابق.

وبالرغم من أنّه جرت عليه تحويلات عدّة تواكب التحوّلات التي أصابت الدولة الإسلاميّة، إلا أنّه بقيت بعض دلالته قائمة، خصوصاً مع انقلاب الخلافة إلى ملكيّة وراثيّة، فقد استقرّ تعريف البيعة في ما بعد على أنّها «العهد على الطاعة» للإمام[٣٦٧]، وذلك يعني أنّ المصطلح بات يستعمل مجازاً في الرضا بإمام ما والانقياد له[٣٦٨]، وكُيِّفت فقهيّاً مع التطوّرات السياسيّة للمسلمين على أنها عقد خاصّ بتولية الإمام[٣٦٩] ـ أو الخليفة أو

(٣٦٧) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، ط ٤ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص ٢٣٢. وقد أضاف ابن خلدون: «كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره. وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمي بيعة، مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي. هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع، وهو المراد في الحديث في بيعة النبي (ﷺ) العقبة وعند الشجرة، وحيثما ورد هذا اللفظ، ومنه بيعة الخلفاء. ومنه أيمان البيعة. كان الخلفاء يستحلفون على العهد ويستوعبون الأيمان كلها لذلك، فسمي هذا الاستيعاب أيمان البيعة، وكان الإكراه فيها أكثر وأغلب. ولهذا لما أفتى مالك (رضي الله عنه) بسقوط يمين الإكراه أنكرها الولاة عليه، ورأوها قادحة في أيمان البيعة، ووقع ما وقع من محنة الإمام (رضي الله عنه)». وهذه الإضافة من ابن خلدون تشير إلى أنها استمرار لبيعة المؤمنين الأوائل للنبي (ﷺ).

(٣٦٨) أبو الحسن بن أحمد بن الخليل الهمذاني القاضي المعتزلي عبد الجبار، **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، تحقيق عبد الحليم محمود وسليمان دنيا؛ مراجعة طه حسين (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٦٦)، ق ١٦، ص ٢٥١.

(٣٦٩) انظر: عبد الحميد، **البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث: دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية**، ص ١٨؛ علي حسن علي عبد الحميد، **البيعة بين السنة والبدعة عند الجماعات الإسلامية** (عمّان: المكتبة الإسلامية، ١٩٨٥)، ص ٢٣، ولويس، **لغة السياسة في الإسلام**، ص ٩٢.

السلطان أو الملك ـ[٣٧٠] يشترط فيه ما يشترط في العقود من التراضي، وإن بقي هذا الشرط نظرياً إلى حدّ بعيد. وبالرغم من كلّ التعديلات التي فرضتها ظروف وعوامل مختلفة في سياق التطوّر السياسي لمجتمعات المؤمنين على مفهوم «البيعة» فقد بقي من هذا المفهوم عنصر التأبيد أو «الاستدامة» بتعبير الفقهاء[٣٧١]، فالخليفة أو الإمام يبقى إماماً حتى وفاته، ولا يجوز عزله إلا إذا قام بما يخلّ بأصل التعاقد أو يفقد الأهليّة![٣٧٢]، و«عقد الإمامة لازم لا اختيار في حلّه من غير سبب يقتضيه» إلى الحدّ الذي ذهب فيه بعض الفقهاء بعدم جواز أن يخلع الإمام نفسه[٣٧٣]!.

على أنّ هذا التأبيد يناقض النسق الفكري الأساس الذي يحكم النظرية السياسيّة، فحريّة الاختيار والالتزام أمر لا يتوفر مع تأبيد موقع الزعامة في رأس هيكل الأمر، ذلك أنّه ستولد أجيال كثيرة لم تختر من يدير أمرها ولم «تشاور فيه»، وقد أدّى هذا التأبيد في وقت مبكر إلى تسهيل مركزة خيوط السلطة في يد مُتَولّي المنصب، ممّا أتاح عوءلتها وتوريثها بعد فترة وجيزة من وفاة النبي (ﷺ)، ومبدأ التوريث يقضي كليّاً على مفهوم الشورى.

وأخيراً، إذا أردنا أن نكثّف تصوّر شبكة العلاقات المؤسّسة على مفاهيم «أولي الأمر» و«المؤمنون» و«الناس» و«الكتاب»، ونعيد بسط ما وصلنا إليه وتبسيطه، فيمكن ـ اعتماداً على ما سبق ـ أن نجمله في النقاط الآتية:

١ ـ الكتاب بما هو تشريع عام للناس يحلّ محل الرسول (ﷺ) في الحاكميّة القانونيّة فحسب.

٢ ـ مفهوم «أولي الأمر» يستند إلى مفهوم المؤمنين بوصفه اجتماعاً سياسيّاً شبه متجانس يتيح لهم تملُّك السلطة والوصول إلى زمام الأمور والحكم بين الناس.

---

(٣٧٠) انظر ألقاب الخلفاء وتبدلها، في: لويس، المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٦٧.

(٣٧١) فالبيعة التي تستمد مدلولها الأولي من البيع، حيث لا يحتمل البيع أن يكون مؤقتاً، لأن التمليك لا يحتمل التأقيت.

(٣٧٢) انظر مثلاً: الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص ٢٤؛ أبو المعالي عبد الملك الجويني (إمام الحرمين)، **غياث الأمم في التياث الظُلَم**، تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم أحمد، ط ٣ (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٩١)، ص ١٠٣ ـ ١٣٩.

(٣٧٣) الجويني، المصدر نفسه، ص ١٢٠.

٣ ـ المهام الموكلة إلى أولي الأمر تكمن في إدارة أمور الجماعة في الأمن والخوف، والحكم بين الناس بالكتاب.

٤ ـ الطاعة لله والرسول وأولي الأمر من المؤمنين أمر تكليفي، وطاعة أولي الأمر من غير المؤمنين ليست ممنوعة، إلاّ أنّها محدودة ـ كطاعة أولي الأمر من المؤمنين ـ بحدود عدم معارضتها للكتاب.

٥ ـ أصل الالتزام طوعي تمليه الإرادة الحرة وإن كان مدعوماً بترهيب بالعقاب الأخروي، يولِّد عنه إلزام غير طوعي مدعوم بسلطة عقاب دنيوي، ينطبق ذلك على المؤمنين وعلى غير المؤمنين.

٦ ـ الحاكميّة السياسيّة للناس والمؤمنين على السواء.

٧ ـ جميع أحكام الكتاب التشريعيّة العامّة أنيط تنفيذها بجماعة المؤمنين وليس بأولي الأمر. وهي لا تتعلّق بهم بوصفهم أمّة تاريخيّة وكتلة بشريّة موحّدة، بل بوصفهم جماعة أو جماعات قائمة وحاضرة.

٨ ـ إدارة الأمر العام في الجماعة المؤمنة يخضع لمفهوم الشورى المحكومة بالمرجعيّة التشريعيّة (الكتاب)، وليس في الخطاب القرآني ما يشير إلى صيغة محدّدة لها، إلاّ أنّ أية صيغة يُفترض أن لا تناقض في الحدّ الأدنى مبدأ الحريّة ـ عدم الإكراه ـ والمساواة ـ العدل ـ بين جميع المؤمنين.

جوهر النظريّة السياسيّة، كما أشرنا في بداية هذا الفصل، يكمن في هيكل الأمر، وهو شقّ تناولناه بالتحليل في المباحث السابقة، إلاّ أنّ النظريّة السياسيّة لا تكتمل تماماً إلا مع وجود جغرافيا سياسيّة، بحيث تشكّل جزءاً من هويّة الجماعة السياسيّة، ونحن نلاحظ بوضوح أنّ القرآن تناول قضايا تتعلّق بالجغرافيا السياسيّة في حدود «المسجد الحرام» و«المسجد الأقصى» و«الأرض المقدسة»[٣٧٤]، إلاّ أنّ تناوله لهذه القضايا بقي محدوداً، ولا يصل إلى مستوى النظريّة. غير أنّ الخطاب القرآني تعمّد ذلك، على ما يبدو، وترك الأمر مفتوحاً؛ لأنّه قد يعرقل مبدأ الجهاد والفتح الذي يمثّل أداة تعميم المشروع كونيّاً والخروج من جزيرة العرب، أضف إلى ذلك أنّ مجرد اعتراف

(٣٧٤) انظر الدراسة التي تناولت هذه القضايا في القرآن، في: عبد الرحمن الحاج، «المنظور الفقهي والتقسيم القرآني للمعمورة،» مجلة إسلامية المعرفة (المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، السنة ١٢، العدد ٤٥ (٢٠٠٦)، ص ٧٤ ـ ٩٤.

الخطاب القرآني بالجماعات السياسيّة، وتحديد مبادئ وأصول للتعامل معها، هو إقرار ضمني بأنّ هذه الجماعات لها حدودها، غير أنّ تحديد حدود الجماعات الجغرافيّة أمر يرجع إلى مبدأ «التعارف»، وهو مبدأ ممتلئ بالدلالة التاريخيّة والثقافيّة والأخلاقيّة في الوقت نفسه.

ولا شكّ في أنّ الشيء الذي يثير الانتباه في الخطاب القرآني السياسي هو عدم تسميته لنظام محدّد، وفي حين جرى تسمية الأنظمة القديمة (مثل المُلك)، إلا أنّه لم يشر إلى أية تسمية تتعلّق بالنظام النموذجي الممثّل لنظريّته السياسيّة، أي إنّه امتنع، على نحو مقصود، عن بناء نظريّة في «الدولة»، وبقي محافِظاً في تركيز اهتمامه على هيكل الأمر (بنية السلطة). وما يجدر التنويه به، أنّ النظريّة السياسيّة تكمّلها منظومة قيميّة، تشرح بعضاً ممّا لم يتمّ تسميته ولا التطرق إليه مباشرة، وهو موضوع الفصل المقبل.

القسم الثالث

القيـم السياسيـة

«الله ابتعثنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام»

(ربعي بن عامر)

يرجع ظهور مفهوم «القيمة»، بوصفه مفهوماً فلسفياً، إلى القرن التاسع عشر الميلادي[1]، بالرغم من أن عدداً لا بأس به من موضوعاتها نوقش من عهود قديمة جداً لدى الفلاسفة اليونانيين، وعلماء الكلام المسلمين، وربما آخرين. وإذا كان من العسير ضبط مصطلح «القيمة» في تعريف واحد ونهائي[2] كما يشير دارسوها، فإنّ في اعتبارها وصفاً معيارياً وعقلياً للأفعال والأشياء باعتبارها تستحق التقدير، مرغوب فيها أو غير مرغوب، أو حسنة أو قبيحة، أو غير ذلك، هو اعتبار يأخذ به عموم فلاسفة القيمة في تحديدهم لمفهوم القيمة، وإن اختلفوا في طبيعة القيمة[3] ذاتها،

---

(١) ولم يتحول إلى علم أو إلى فرع علمي قائم بذاته تحت مسمى «نظرية القيم» أو «علم القيم» (Axiology) إلا في العقد الأخير من القرن التاسع عشر، بفضل مؤلفات إلكسيوس ماينونغ، وكريستيان فون إيرنفلس. انظر: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ٢ ج (عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦)، الملحق، ص ٢١٧، وصلاح قانصوه، **نظرية القيم في الفكر المعاصر** (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦)، ص ١١.

(٢) انظر: Joel Jin Kupperman, «Value and Valuation,»' in: *Encyclopedia of Philosophy* (Detroit, MI: Thomson Gale/Macmillan Reference USA, 2005), vol. 9, p. 640;

أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة خليل أحمد خليل، ٣ ج، ط ٢ (بيروت: منشورات عويدات، ٢٠٠١)، ج ٣، ص ١٥٢٤؛ الربيع ميمون، **نظرية القيم في الفكر المعاصر: بين النسبية والمطلقية** (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠)، ص ٣١؛ عبد اللطيف محمد خليفة، **ارتقاء القيم: دراسة نفسية**، عالم المعرفة؛ ١٦٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢)، ص ٣٠، وسيف الدين عبد الفتاح، **القيم السياسية في الإسلام** (القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ٢٠٠١)، ص ١٢.

(٣) قانصوه، المصدر نفسه، ص ٤١.

هل هي ذاتيّة أو موضوعيّة، وهل هي مطلقة أو نسبيّة، وهل هي وسيلة أو غاية.

لا توجد قيمة واحدة وحيدة في العالم، وإنّما توجد قيم نظريّة تمدّ مختلف مجالات الحياة بأحكام معياريّة، بما فيها المجالات المعرفيّة والفنيّة والقانونيّة، ومع ذلك فإنّه كثيراً ما يتمّ الخلط بين «القيم» و«الأخلاق» والمعايير والأخلاق والمقاصد، لكن بالنظر إلى مفهوم القيمة كما ألمحنا إليه تبدو الأخلاق مجرّد تطبيقات عامّة وواقعيّة تتعلّق بمواقف سلوكيّة إنسانيّة محدّدة[٤]، ويبقى مبحث القيم أكثر تجريداً وأوسع مدىً بكثير من مبحث الأخلاق. على أنّ هذه القيم لا توجد مبعثرة مقطوعة الصلة عن بعضها، وإنّما هي دائماً مشكّلة على أساس «سُلّم» تراتبي[٥]، يسيطر الأعلى فيه على ما دونه، يظهر ذلك حين تتعارض ممارسات أخلاقيّة تنتمي إلى قيم مختلفة في ترتيبها[٦]، واختلاف سلّم القيم هو الذي يميّز الأفراد والجماعات الإنسانيّة عن بعضها. على أنّ مفهوم سلّم القيم[٧] يفرض ما يسمّى بـ«القيمة العليا» أو المهيمنة، وهي القيمة الواقعة في ذروة سلّم ما للقيم[٨].

وقد صنّفت القيم وفق منظورات عدة[٩]، غير أنّ تصنيف القيم

---

(٤) انظر: جان بول رزفبر، فلسفة القيم، تعريب عادل العوا (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ٢٠٠١)، ص ٩٦.

(٥) أول على الأقل على شكل منظومة قيم أو نسق قيم (System Values). حول منظومة القيم انظر: خليفة، ارتقاء القيم: دراسة نفسية، ص ٢٩.

(٦) انظر: عبد الفتاح، القيم السياسية في الإسلام، ص ٢١.

(٧) حول نظرية سلم القيم، انظر: ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر: بين النسبية والمطلقية، ص ٤٥، و Dorothy D. Nevill and Donald E. Super, *The Values Scale: Theory, Application, and Research Manual*, 2nd ed. (Palo Alto, CA: Consulting Psychologists Press, 1989).

(٨) ولسلّم القيم قطبان، أحدهما إيجابي (يبدأ سلسلة القيمة الإيجابية) والآخر سلبي (تنتهي إليه سلسلة القيم السلبية)، انظر: Kupperman, «Value and Valuation,» vol. 9, p. 636, and فوزية دياب، القيم والعادات الاجتماعية مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٦)، ص ٢٨، نقلاً عن: عبد الفتاح، القيم السياسية في الإسلام، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٩) انظر: دياب، المصدر نفسه، ص ١٩، نقلاً عن: عبد الفتاح، المصدر نفسه، ص ٢٨، وميمون، المصدر نفسه، ص ١٤١ ـ ٣١٩.

تبعاً لمحتواها والموضوعات التي تتعلّق بها هو الأكثر شيوعاً لدى الفلاسفة والباحثين في العلوم الاجتماعيّة[١٠]، ممّا يسمح بالحديث عن «القيم السياسيّة»[١١] بوصفها نسقاً متمايزاً قابلاً للدرس على نحو مستقلّ نسبيّاً. يمكننا أن نعرّف القيم السياسيّة على أنّها **منظومة من الأوصاف المعياريّة التجريديّة المتعلّقة بالفعل السياسي تميِّز ما هو مرغوب فيه أو مستحسن عما هو قبيح وغير مرغوب فيه منه، وتضفي عليه سمواً.** أو بتعبير آخر هي أوصاف معياريّة «لما يجب أن تكون عليه الحياة [السياسية] المثلى»[١٢]، فالقيم من منظور علم الاجتماع يمكن أن ترى كـ«معيار للانتقاء من بين بدائل أو ممكنات اجتماعيّة مُتاحة أمام الشخص في الموقف الاجتماعي»[١٣].

باستثناء الدراسة التي قام بها إسماعيل الفاروقي لبحث القيم الإسلاميّة كنظريّة، في كتابه **العروبة** عام ١٩٦٢[١٤]، لم تستكمل دراسة القيم كنظرية في القرآن بعده[١٥]، «ويسعنا القول بأن الفاروقي قد صاغ موقفاً فلسفيّاً

---

(١٠) اعتاد الفلاسفة على تصنيف القيم إلى «قيم عقلية» و«قيم جمالية» و«قيم أخلاقية»، يمثلها قيم عليا كالآتي: قيم عقلية (الحق)، وقيم جمالية (الجمال)، وقيم أخلاقية (الخير)، غير أن هذه التصنيفات نوقشت وتم اقتراح إضافة قيم كبرى أخرى، مثل: «القيم الاقتصادية» و«القيم الروحية» و«القيم السياسية». انظر: ميمون، المصدر نفسه، ص ٤٦، وحامد ربيع، **نظرية القيم السياسية** (القاهرة: نهضة الشرق، ١٩٧٤)، ص ٤.

(١١) مصطلح «القيم السياسية (Political Values)» حديث نسبياً في العلوم السياسية (والاجتماعية عموماً)، ظهر في نهاية الخمسينيات، ويعد حامد ربيع رائد البحث في القيم السياسية في العالم العربي، فقد ألف كتابه نظرية القيم السياسية ونشره في مطلع السبعينيات المنصرمة. انظر: ربيع، المصدر نفسه، Naftaly S. Glasman, *Evaluation-Based Leadership: School Administration in Contemporary Perspective*, SUNY Series in Educational Leadership (Albany, NY: State University of New York Press, 1986), p. 19, and Roberta Sigel, «Assumptions about the Leading of Political Values,» *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 361 (1965), pp. 1-9.

(١٢) عبد الفتاح، **القيم السياسية في الإسلام**، ص ٣١. وهذا التعريف مشتق من تعريف عام للقيم أورده المؤلف. ويذهب بعض الباحثين إلى تعريف القيم السياسية بأنها «إطار فكري مثالي يغلف الأهداف المباشرة للحركة السياسية، ويضفي عليها سمواً».

(١٣) خليفة، **ارتقاء القيم: دراسة نفسية**، ص ٣٤.

(١٤) Ismail Ragi A. Al-Faruqi, *On Arabism Urobah and Religion* (Amsterdam: Djambatan, 1962).

(١٥) هناك بعض المؤلفات التي تناولت القيم في القرآن، ولكن ليس كنظرية؛ وإنما كإحصاء وتفسير، مثل: كتاب محمد شحرور الذي تناولها في كتابه الإسلام والإيمان: **منظومة القيم**، وقد =

متكاملاً في شأن القيم»[١٦]، إلا أنها دراسة أقرب ما تكون إلى دراسة قيم حضاريّة، بمعنى أنّها مشتقّة من الحضارة العربيّة الإسلاميّة[١٧]، وليست دراسة في القرآن نفسه، كما إنّها أقرب إلى أن تكون مقدّمة لدراسة نظريّة القيم، إذ لم يكرّس لها إلا جزءاً صغيراً من كتابه المذكور[١٨].

وإذا كان محمد درّاز قد لاحظ عام ١٩٤٧ أن أحداً لم ينهض [حتى ذلك الوقت] باستخلاص الشريعة الأخلاقيّة من القرآن في مجموعه، ولم يحاول أحد أن يقدّم لنا مبادئها وقواعدها في صورة بناء متماسك مستقل عن كل ما يربطه بالمجالات القريبة منه»[١٩]، فجميع من كتب في هذا الموضوع «بما فيهم [أبي حامد] الغزالي قد جمعوا بطريقتهم الآيات القرآنية بترتيب

= تناول بالدراسة جزءاً من المنظومة القيمة التي «رأى» أنها قيم القرآن العليا؛ وذلك اعتماداً على فهمه الخاص لـ«الإسلام» و«الإيمان»، وقد خلط فيها بين الأخلاق والقيم، كما أنه اتبع تسلسلاً خاصاً به يستند إلى الوصايا المشتركة في الأديان كما وردت متسلسلة في الخطاب القرآني، مضافاً إليها الوصايا التي خُصت بها رسالة النبي محمد (ﷺ)، ومجموع القيم العليا، حسب قراءة شحرور هي ٥١ قيمة عليا.

وأيضاً على سبيل المثال، تناول توفيق محمد سبع بالدراسة قيم حضارية في القرآن الكريم، وقد بحث قيماً مختارة بشكل انتقائي لا ضابط لاختيارها ولا معيار سوى حدسه أنها تتعلق بالحضارة، ومثل شحرور لم يكن واضحاً في دراسته الفرق بين مفهوم «القيم» ومفهوم «الأخلاق» فخلط بينهما. انظر: محمد شحرور، **الإسلام والإيمان: منظومة القيم** (القاهرة: دار الأهالي، ١٩٩٦)، ص ٦٢، ٦٥، ٧٩، ١٢٦ و١٢٩، وتوفيق محمد سبع، **قيم حضارية في القرآن الكريم**، ط ٢ (القاهرة: دار المنار، ١٩٨٤).

(١٦) إبراهيم محمد زين، «نظرية القيم عند الفاروقي وصلتها بالتكامل المعرفي،» ورقة قدمت إلى: الندوة الإقليمية «نحو نسق فكري إسلامي» معهد إسلام المعرفة، جامعة الجزيرة ـ السودان، بالتعاون مع الإيسيسكو واتحاد الجامعات الإسلامية، الخرطوم ٥ ـ ٧ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٩، ص ١.

(١٧) يؤكد ذلك ما يذهب إليه أستاذنا إبراهيم محمد زين (وهو أحد تلامذة الفاروقي) من «أن كتابه الأخير **الأطلس الثقافي للإسلام** هو نسخة معدلّة لذلك المشروع، ويبدو أنه استعاض عن مصطلح العروبة بمصطلح حضارة ما بين الرافدين، ورغم أنه في كتابه عن العروبة قد استخدم مصطلح السامية للتعبير عن صفة العروبة، والمسار الوجودي للعرب معنى جديد يعلو على المعنى اللغوي والعرقي». انظر: المصدر نفسه، ص ٣.

(١٨) «لأمر ما رأى الفاروقي أن يجعل تنظيره لمجال القيم في نهاية الفصل الأخير لكتابه»، وتناول فيه موضوع مفهوم القيمة، وإمكانية معرفة القيم. انظر: المصدر نفسه، ص ٨.

(١٩) محمد عبد الله دراز، **دستور الأخلاق في القرآن: دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن الكريم**، تعريب عبد الصبور شاهين؛ مراجعة السيد محمد بدوي، ط ١٠ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨)، ص ٨.

السور، جعلوا من مختاراتهم مجرد جمع لمواد متفرقة لا تربط بينها روح قرابة، ولا يظهر فيه أي تسلسل للأفكار»[٢٠]، كما إنّ وجهة النظر الأخلاقيّة التي قدّمها أولئك «تصدر في جانب كبير منها ـ على الأقل ـ عن روح المذهب الذي ينتمي إليه مؤلّفوها، إن لم تكن من محض نظراتهم الشخصيّة؛ لأنّ القرآن لا يرد ذكره فيها إلاّ بصفة مكمّلة، شاهداً أو برهاناً على فكرة أو أخرى سبق الأخذ بها»[٢١]. فإنّ ما لاحظه درّاز ينطبق تقريباً على موضوع دراسة القيم في القرآن بشكل خاص، بالإضافة إلى ذلك، باستثناء دراسة الفاروقي[٢٢]، فإنّ ما تمّ تناوله عموماً، تحت مسمّى القيم في القرآن، لم يكن سوى بعض المبادئ الأخلاقيّة، فثمّة خلط وعدم تمييز بين مفهوم «القيم» و«الأخلاق»[٢٣] في المؤلّفات في هذا السياق على ندرتها، والخلط بين منطق البحث العلمي والخطاب التربوي الدعوي[٢٤].

فإذا كان هذا شأن القيم في القرآن على العموم، فليس غريباً، إذاً، أن لا توجد دراسة حتى اليوم أيضاً تتناول القيم السياسيّة في الخطاب القرآني، صحيح أنّ حداثة موضوع القيم بحدّ ذاته أحد الأسباب في ذلك، إضافة إلى أنّ «نظريّات القيمة لا تظهر إلا في اللحظات التي يقلّ فيها الشعور بالقيمة»[٢٥]، ومع ظهور الحاجة إليها والاهتمام الهائل بالفكر السياسي الإسلامي خلال القرن المنصرم كان من المفترض أن يقود ذلك في نهاية المطاف إلى دراسات في القيم السياسيّة في القرآن، خصوصاً وأنّ القيم

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٧.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥.

(٢٢) بشيء من التحفظ يمكن أن نستثني أيضاً بحث رضوان السيد عن أحكام القيمة في القرآن، ذلك أن هذا صغير جداً، ولا يعد أن يكون عملية توصيف سريعة. انظر: رضوان السيد، «منظومة القيم والحياة الأخلاقية في الرؤية الإسلامية،» التسامح (وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط)، السنة ٧، العدد ٢٨ (خريف ٢٠٠٩)، ص ١٣ ـ ١٦.

(٢٣) انظر نموذجاً للخلط بين النظري والتطبيقي، في: جابر قميحة، **مدخل إلى القيم الإسلامية** (القاهرة: دار الكتب الإسلامية؛ دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٤)، ص ٤١، حيث يقول: «القيم الإسلامية هي مجموعة الأخلاق التي تصنع نسيج الشخصية الإيمانية»!.

(٢٤) انظر مثلاً: سبع، **قيم حضارية في القرآن الكريم**، ج ١، ص ٢٤٧.

(٢٥) ميمون، **نظرية القيم في الفكر المعاصر: بين النسبية والمطلقية**، ص ٦٧. والنص مقتبس من كلام منسوب للفيلسوف جان فال.

السياسيّة قد تُنولت في نطاق عام هو الإسلام[٢٦]، وإن كانت في الأعم الأغلب متأثرة بما تأثرت به معظم الدراسات السياسيّة الحديثة من الخلط بين النص ـ القرآن والحديث ـ والتجربة التاريخيّة للأمة[٢٧]، إلاّ أنّ ذلك لم يحدث! ويبدو أنّ الفكر المقاصدي، الذي حظي باهتمام واسع ومتزايد، استطاع الوفاء بالحاجة إلى البحوث القيميّة بما يتمتّع به من نزعة عمليّة وقابليّة تطبيقيّة فضلاً عن كونه إرثاً قديماً، ممّا أدى إلى إهمال الاهتمام بدراسة القيم.

وإذا كانت القيم الأساسيّة لمنظومة فكريّة ما تشتقّ عموماً من رؤيتها للعالم، وثمّة شق في رؤية العالم متغير بتغيّر إدراك البشر واقناعاتهم وما يعتقدون به، فإنّ ثمّة قسماً من القيم سيتغيّر بتغيّر هذا الجزء من رؤية العالم، إلاّ أنّ القيم التي تتعلّق بالجزء الثابت مختلفة، حيث إنّ أيّة تغييرات تصيبها ستطال من دون شك منظومة القيم المتصلة بها وترتيب سلّمها، على أنّ هذا متعلّق بالبشر أنفسِهم أكثر من المنظومات الفكريّة ذاتها، ولطالما كان الجدل الفلسفي محتدماً حول نسبيّة القيم وإطلاقها[٢٨]، وكان منظور الفلاسفة النسبي مسلّط على المدركين للقيم (الفاعلين)[٢٩]، في حين تسليط النظر إلى القيمة بحدّ ذاتها هو مصدر الاعتقاد بأنّها مطلقة، فهي «تبدو متعالية، غير قابلة للتحويل، ذات سلطة فاتنة تجعلنا ننجذب إليها من تلقاء نفوسنا، ونرضى بخدمتها، ونشعر، ونحن نجتهد من أجلها أن وجودنا يزداد ثروة وغنى. فهي ذات حقيقة مستقلّة لا متناهية»[٣٠]، وتسير بنا في طريقها وتجذبنا

---

(٢٦) الدراسة الوحيدة المتخصصة في الموضوع هي دراسة عبد الفتاح، **القيم السياسية في الإسلام**، التي نُشرت عام ٢٠٠١. لكن هنالك عدد من الدراسات تعرضت جزئياً للقيم السياسية في الإسلام.

(٢٧) انظر مثلاً: فؤاد عبد المنعم، **أصول نظام الحكم في الإسلام مع بيان التطبيق في المملكة العربية السعودية** (الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب، [د. ت.])، ص ٣٣ ـ ٣٤؛ عبد الفتاح، المصدر نفسه، ص ٦٩، وحسين فوزي النجار، **الإسلام والسياسة: بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام** (القاهرة: مطبوعات الشعب، ١٩٧٠)، ص ٧٨ ـ ٩٥.

(٢٨) انظر: ميمون، **نظرية القيم في الفكر المعاصر: بين النسبية والمطلقية**، ص ١١١ ـ ٣١٩.

(٢٩) أبرز رواد نظرية نسبية القيم هم: فرويد، وسارتر، وماركس، ودوركهايم. انظر: المصدر نفسه، ص ١٤١ ـ ٢٢٢ و٣٢٩.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٤١. ومن أبرز رواد نظرية الإطلاق في القيم هم: ماكس شيلر، وهارتمان، ولوسين، ولافيل. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٣ ـ ٣١٩.

إليها من غير أن تسمح لنا بالإحاطة بها، ويتحتّم علينا أن نطلبها دائماً؛ لأنّه لا قوام لوجودنا ولا معنى له من دونها، فنحن لا نستغني عنها، وحاجتنا إليها مطلقة[٣١].

في هذه الدراسة نذهب إلى أنّ القيم مطلقة في ذاتها، وأنّ الاعتقاد بإطلاقها هو الذي يمنحها السلطة والجاذبية، ونسبيتها القائمة في إدراكها واختلافها من شخص لآخر ليست موضع خلاف لدينا، إلاّ أنّنا سندرس في هذا المبحث القيم السياسيّة بوصفها خطاباً فرعيّاً لخطاب أعمّ هو الخطاب السياسي، وسنحاول استحضار المنهجيّة، التي أسّسنا لها في الفصل الأول ومارسناها في المباحث السابقة، هنا أيضاً. غير أنّ دراسة القيم في القرآن تعني أنّنا ندرس قيماً كما تبدو في خطاب منجز، وبالتالي فالقيم هنا سيتم محاولة اكتشافها وإدراكها، وليس تصنيعها بغرض إيجاد منظومة قيميّة للنظريّة السياسيّة وتقديم منظور مشتقّ من القرآن[٣٢].

إلى أيّ حدّ يمكن القول إنّ القيم السياسيّة هي جزء من النظريّة السياسيّة نفسها، خصوصاً وأنّه لا توجد نظريّة سياسيّة من دون قيم مرافقة لها؟ الإجابة عن هذا السؤال صعبة، ذلك أنه قلّما تطرّق علماء النظرية السياسيّة إلى القيم السياسيّة كمبحث من مباحث دراسة النظريّة، ولكنّهم في سياق الحديث عن النظرية السياسيّة لم يكن بمقدورهم أن يتجنّبوا ذكرها! ذلك أنّ النظريّة السياسيّة تتضمّن قيماً سياسيّة بالضرورة، إلاّ أنّ السؤال عن أيّهما أسبق النظريّة السياسيّة أم القيمة السياسيّة يبقى من دون جواب حاسم.

---

(٣١) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤١.

(٣٢) ولا يتصل ما ذكرناه أعلاه بالموضوع الذي يتناوله الباحثون والفلاسفة في نظرية القيم، وهو مسألة ما إذا كانت القيم تكتشف اكتشافاً أم تصنّع وتُخلق (أول من أثار النقاش حول هذه المسألة هوبز)؛ لأن مرجع هذا النقاش هو إطلاق القيمة ونسبيتها، فالقائلون بالإطلاق يذهبون بالضرورة إلى أنها تكتشف، والقائلون بنسبيتها يزعمون أنها تُصنَع وتختلق. حول موضوع اكتشاف القيم وخلقها انظر: Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays,* 2nd ed. (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2002), chap.: «Are Values Made or Discovered?,» pp. 96-110.

الفصل الخامس

القيمة السياسية العليا

حين ننظر إلى القيم بوصفها موضوعاً متمايزاً في الخطاب القرآني، فإنّه بإمكاننا التحدّث عن «خطاب القيم» في القرآن، فإذا استرجعنا مفهوم الخطاب المهيمن والسلاسل الخطابيّة الفرعيّة أمكن أن نتحدّث عن خطاب قيمي قرآني عام، وآخر خطاب قيمي قرآني سياسي، هو إحدى السلاسل الفرعيّة له. ويقتضي هذا أنّ لكل من الخطاب العام والخطاب الفرعي قيمته العليا، تلك القيمة التي تسيطر على ما سواها، وفي الحين الذي تمثّل فيه القيمة العليا للخطاب الفرعي نقطة الاتصال والاستمرار مع الخطاب العام والأصل، فإنّ القيمة العليا في الخطاب تمثّل نقطة تمفصل الخطاب العام مع الخطاب الفرعي، ذلك أنّ القيم تتشكّل أيضاً حسب موضوعاتها في صورة عنقوديّة، خصوصاً في الخطابات الكبرى مثل الخطابات الدينيّة التي تسعى إلى تشكيل رؤية شاملة للعالم؛ ذلك أنّ القيم هي انعكاس عن رؤية العالم ذاتها.

حاولت بعض الدراسات، التي تناولت القيم القرآنية، ـ على ما في هذه الدراسات من خلل ـ أن تقوم بتحديد القيم العليا للخطاب القرآني مستندة إلى معيار خاص بها يفتقر في الغالب إلى معرفة نظريّة مستوعبة للقضايا الأساسيّة في فلسفة القيم، فضلاً عن استيعابها لمفهوم «القيمة» ذاته؛ والخلط بين المفهومين: القيم والأخلاق. فقد اعتمدت، مثلاً، إحدى هذه الدراسات في استكشاف المنظومة القيميّة في القرآن على تسلسل الأهميّة لما ورد للأوامر الأخلاقيّة، وفق معيارين؛ **الأول** هو كونها جزءاً من وصايا الأنبياء (خطاب

النبوات السابقة)، والثاني هو ترتيب القرآن لها في الإيراد ممّا يعكس ترتيبها في الأهمية! ووفقاً لهذا المنهج خرجت «الدراسة» بوجهة نظر تفيد بأن «**بر الوالدين**» هو القيمة العليا في القرآن![1]. فيما ذهبت دراسة أخرى إلى أن تطابق القيم القرآنيّة العليا، أو «القيم الضرورية» ـ بتعبير الدراسة ـ مع المقاصد الضروريّة الخمسة للشريعة[2]، معتبراً تسلسلها الشائع هو تسلسل لسلم القيم القرآنيّة ذاته.

وفي إطار محاولة بناء تصوّر عن سلّم القيم القرآني، ذهب بعض الباحثين إلى أنّ «**مرضاة الله**» هي قيمة القيم القرآنية[3]، وأنّ القيم تترتّب وفق التقسيم الفقهي الخماسي (واجب، مندوب، مباح، مكروه، ومحرم) مع ملاحظة أنه «لمّا كانت قوة الإلزام بتحقيق هذه القيم، على اختلاف مدارجها في تنظيم النشاط الإنساني، تتفاوت في مجال التطبيق صرامةً ومرونةً (...) لم يحصر مجال التقييم فقط بين دعامتي الأمر والنهي، أو سَنَدَيْ المفروض والمحرّم، وإنما تلاين فأتاح للمباح مساحة واسعة للبراءة ينتفي فيها الإلزام مطلقاً رحمةً بالمكلّفين؛ فتغدو اللاّقيمة وسطاً بينهما. ثمّ إنه يميّز في «المفروض» أولاً الواجبَ الرئيس، ثم يجيء دور التكاليف الأخرى، ثمّ الأعمال التي يتصاعد ثوابها. كما إنّه يرتّب في «المحرّم» درجة الكبائر، ثم تأتي السيّئات الأخرى من الفواحش واللَّمَم. وكذلك يميّز بين درجتين في المُباحات: المسموح به، والمتغاضى عنه»[4].

وفي تحديد رأس السلّم القيمي للإسلام، والخطاب القرآني، ضمناً، ذهبت دراسة أخرى إلى أنّ «العدالة» هي «القيمة العليا»[5] التي تحتلّ «قمّة

---

(١) من أصل ٥١ قيمة أساسية أو عليا فيه، انظر: شحرور، **الإسلام والإيمان: منظومة القيم**، ص ١١٥.

(٢) انظر: فهمي محمد علوان، **القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩)، ص ٩٩ و١٠٢. وما لا بد من التنويه إليه صاحب وجهة النظر هذه (القيم الضرورية) مستوعب للأسس النظرية، إلا أنه مع ذلك تعثر في التطبيق.

(٣) انظر: محمد البشير الهاشمي مغلي، «القيم الإسلامية: تكليف أخلاقي أم إلزام شرعي؟،» **المنهاج** (مركز الغدير، بيروت)، السنة ٣، العدد ٩ (ربيع ١٩٩٨)، ص ١٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٥) إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، **موسوعة القيم والأخلاق الإسلامية** (القاهرة: كتب عربية، ٢٠٠٥)، ص ٥٢ و٣٣٩.

الهرم القيمي»[٦]، وهي تقتضي وجود «أركان [قيمية] ثلاثة، هي: الحقيقة، العمومية، المساواة»[٧]، ومرجعيّة هذا التعيين للعدالة كقيمة عليا هو دورها في التاريخ الحضاري للإسلام، «فإذا ما تميّزت كل حضارة بسمة، كانت سمة الحضارة الإسلاميّة هي العدالة (. . .) فهي القسطاس المستقيم الذي به يتم توزيع الحقوق وبه ينتظم الوجود الإنساني»[٨]. ومن الواضح أنّ هذا المعيار التاريخي الحضاري رخو وغير خاضع لأبسط قواعد المقاييس وهي قابليته للثبات والصدق، فضلاً عن أنّه لا يرجع إلى الخطاب القرآني ذاته كحدّ أدنى لاستنتاج هذه القيم أو إثبات صحة هذه الفرضيَّة.

أخيراً اتجهت بحوث نحو اعتماد «التوحيد» بوصفه القيمة العليا للخطاب القرآني، إلى جوار قيمتين علويتين هما «التزكية» و«العمران»[٩]، وذلك بالاستناد إلى ملاحظة أثر السلطة الذي تتركه تلك المفاهيم الإطاريّة المرجعيّة الثلاثة في معتنقي الإسلام، بما تصفه الدراسة بأنه «مؤشرات الفعل الحضاري»[١٠]، «فإذا كان التوحيد يتعلّق أساساً بالرؤية الإسلاميّة للإله الخالق المدبّر، والتزكية تتعلّق بالرؤية الإسلاميّة للإنسان المخلوق المستخلف، فإنَّ العُمران يتعلّق بالرؤية الإسلاميّة لوظيفة الإنسان في الكون المستخلَف فيه، فيكون العُمرانُ ـ وَفق هذه الرؤية ـ قيمةً معياريّة تقاس بها «قيمة» الحياة (. . .) وقيمةً معيارية «تُقوَّم بها» الجهود والإنجازات الحضاريّة «العُمرانيّة» للفرد أو الجماعة أو الأمّة»[١١]. وإذا كانت الدراسات السابقة قد وقعت حيناً في الخلط بين القيم والأخلاق، أو لم تستطع الفكاك من المنظومة الفقهيّة إلى مدى أوسع فمَدَّتها وطابقتها مع القرآن، فإنّ هذه البحوث وقعت في الخلط بين المعرفي والقيمي من جهة، فـ«التوحيد» لا يمكن إدراكه كقيمة، ومن جهة أخرى فإنّ المعيار الذي

(٦) المصدر نفسه، ص ٥٤.
(٧) المصدر نفسه.
(٨) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٩) انظر: منى أبو الفضل وطه جابر العلواني، **نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهاجية وتاريخية** (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٩)، ص ١٨؛ طه جابر العلواني: **الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٨)، ص ٣٧، و**القيم العليا الحاكمة: التوحيد** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣).
(١٠) انظر: أبو الفضل والعلواني، المصدر نفسه، ص ٩٨ و١٠٨ ـ ١١٠.
(١١) فتحي حسن ملكاوي، «العُمْرانُ في مَنظُومة القِيَم الحاكِمَة،» مجلة **إسلامية المعرفة** (المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، السنة ١٦، العدد ٥٩ (شتاء ٢٠١٠)، ص ٥.

استُخلصت به هذه القيم هو معيار من خارج الخطاب ومفاهيمه بالمرة.

التفاوت الشديد بين هذه الدراسات يعكس افتقاراً منهجياً واضحاً، وانشغالاً بالهموم الأيديولوجيّة ومشاريعها الخاصّة أكثر من الانشغال بالأصول ومقتضيات العمل البحثي، ومن السهل أن يجد القارئ الهموم الأيديولوجيّة الكامنة خلف كلّ تصنيف من خلال نظريّة التغيير التي لا تخفي نفسها في كلّ منها من دون استثناء.

أولاً: الصورة والظل
(منظومة القيم)

لا بدّ من أن يعتمد استكشاف القيمة على معايير موضوعيّة مُستمَدّة من الخطاب ذاته، ذلك أنّ المنظومة القيميّة هي ظلّ لرؤية العالم وصورته[12]، وفي إطارها يعمل، فإذا كانت رؤية العالم في الخطاب القرآني تتشكّل عبر منظومة مفهوميّة مركزها المفهومي هو «التوحيد» ومركزها اللفظي هو مفردة «الله»، كما سبق وأشرنا إلى ذلك في الفصول السابقة، فإنّنا ذاهبون ولا بد إلى أنّ «التوحيد» يمثّل منبع القيم القرآنيّة، وذلك أنّ هذا التوحيد يعني أن «الإله» لم يعد كما كان من قبل [في الديانات الوثنية] داخل الطبيعة، وجزءاً متحرّكاً فيها، ولكنّه خارجها؛ لأنه مبدأ وجودها، ومرجعها. إنه إله خالق، مبدع، مريد، يتابع أمور البشرية ويدركها [يعلمها]. إنه لا يشكل جزءاً من التاريخ، يصنعه الخيال كما يصنع الملك الكهنة ويبني الأصنام، ولكنّه التاريخ نفسه، أي الصانع الوحيد للتاريخ. وبهذا المعنى فهو أيضاً صانع الكون كله: السماء والأرض والإنسان. ممّا يعني تحرّر الطبيعة نفسها من الغلالة السحريّة السريّة، وهي التي بقيت، سماءً وكواكب ونباتات وحيوانات، مرتكزاً وحيداً وحاملاً دائماً للاعتقادات الدينية التقليدية»[13]، وبذلك فقد «أعاد [التوحيد] تركيب صورة العالم نفسه؛ فقد انتزع الروح، كمبدأ وفكرة، عن الطبيعة نفسها ليربطها نهائياً بالله، وليحوّلها في ما بعد إلى إطار للتوظيف الأخلاقي والإنساني والاجتماعي الواسع، كما أنزل الطبيعة إلى مستوى الموضوع

---

(١٢) قارن بـ: طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٤٨ - ٤٩. مع ملاحظة أن وجهة نظره المؤلف هي في علاقة القيمة بما يسميه «الخبر الديني» واستحالة انفكاكها عنه وذلك في سياق الحجاج لارتباط القيم بالدين.

(١٣) برهان غليون، **نقد السياسة: الدين والدولة**، ط ٢ (عمّان: المؤسسة العربية للدراسات للنشر، ١٩٩٣)، ص ٢٧ - ٢٨.

السائب، أي الذي يسمح فيه لكلّ عقل وإنسان بالتعامل الحر والتفكير العادي، بما هو مبدأ الجسد والتجسد»[١٤] لإرادة الله المتعالي.

على أنّ تحديد المفهوم القيمي المركزي في المنظومة القرآنيّة، أي ما يُطلق عليه القيمة العليا أو المهيمنة، ليس بالأمر الهيِّن، فمن جهة يولّد مفهوم التوحيد جملة من القيم الكبرى، تحتاج إلى بحث عن المركز، ومن جهة أخرى تولّد جملة المفاهيم الأخرى في منظومة القرآن لرؤية العالم مفاهيم قيميّة أخرى، وبالتالي إذا رغبنا في استكشاف المنظومة القيميّة القرآنيّة فإنّ علينا أن نقوم بعمل واسع لا تتّسع هذه الدراسة له، كما لا تكفي فيه دراسة القيم المتولّدة عن المفهوم المركزي للخطاب.

أيضاً، بما أنّ أهميّة القيم تنبع من أهميّة المفهوم الذي تتبع له، باعتبارها ظلاً وانعكاساً له، فإنّنا سنقتصر في استكشاف القيمة المهيمنة بالاعتماد على مفهوم التوحيد، غير أنّ هذه العمليّة قد تكون مضلّلةً؛ إذ لا يُؤمَن من إسقاطات الباحث الشخصيّة ومن تأثير تحيّزاته الفكريّة على الاختيار، لهذا فإنّه لا بدّ من إيجاد مقياس لاختبار صحة الاستنتاج الذي قد نصل إليه، وبما أنّنا نبحث في خطاب حدّدنا سلفاً أدواتنا ووسائلنا المنهجيّة فيه، وبينها مقياس الكلمات المفتاحيّة وعلاقتها بشدة التواتر في الخطاب، حيث تؤشّر درجات التكرار على درجات الأهميّة والمكانة في الخطاب ذاته. فهي إذاً، عمليّة مزدوجة: استنباط القيم بالاعتماد على المفهوم المركزي، وقياس أهميّتها في منظومة القيم وفقاً لدرجة تكرارها في الخطاب.

١ ـ قيم التوحيد (البنية)

«الإله الواحد»[١٥]، «الذي لا إله غيره»[١٦]، «رب العالمين»[١٧]،

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٥) انظر: «سورة يوسف،» الآية ٣٩؛ «سورة الرعد،» الآية ١٦؛ «سورة إبراهيم،» الآية ٤٨؛ «سورة ص،» الآية ٦٥؛ «سورة الزمر،» الآية ٤، و«سورة غافر،» الآية ١٦.

(١٦) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآية ١٦٣، «سورة آل عمران،» الآية ٦؛ «سورة النساء،» الآية ٨٧؛ «سورة التغابن،» الآية ١٣، و«سورة المزمل،» الآية ٩.

(١٧) انظر مثلاً: «سورة الفاتحة،» الآية ٢؛ «سورة المائدة،» الآية ٢٨؛ «سورة يونس،» الآية ١٠؛ «سورة الشعراء،» الآية ١٦؛ «سورة الواقعة،» الآية ٨٠؛ «سورة الحشر،» الآية ١٦؛ «سورة الحاقة،» الآية ٤٣، و«سورة التكوير،» الآية ٢٩.

«خالق كل شيء»[١٨] الذي «لا شريك له»[١٩] «ولا ولد»[٢٠]، والذي له وحده «ملك السماوات والأرض»[٢١] ومقاليدها»[٢٢]، والمتمتّع وحده بمطلق صفات الكمال فـ«ليس كمثله شيء»[٢٣]، «ولا كفء له»[٢٤]، تلكم هي عناصر مفهوم التوحيد الأساسيّة كما تبدو من خلال مئات من الآيات على طول الخطاب القرآني[٢٥]. إنّ مصدر الإلزام باعتناق هذا المفهوم (التوحيد) ليس هو المفهوم ذاته، بل لأنّه «حقّ» بمعنى أنّه حقيقة، ولأنّه «حقّ» بمعنى أنّه صواب وصحيح، أي لأنّه حقّ **بالمعنى الفلسفي** للحقّ، الذي يطابق الحقيقة والصواب، ومن هذا الحقّ الفلسفي يولد «الحقّ» **بالمعنى القانوني** (والفقهي)، سواء أكان حقاً على العالمين (مديونيتهم له بشيء) الإيمان به، أم كان حقاً لـ«الله» (يملك حرّية التصرف فيه). أمّا مصدر الإلزام بالحقّ نفسه، بمعنى ما الذي يجعل الحقّ نفسه ملزماً[٢٦]، فهو أمر يحيله الخطاب

---

(١٨) انظر: «سورة الأنعام،» الآية ١٠٢؛ «سورة الرعد،» الآية ١٦؛ «سورة الزمر،» الآية ٦٢، و«سورة غافر،» الآية ٦٢.

(١٩) انظر مثلاً: «سورة الأنعام،» الآية ١٦٣؛ «سورة الإسراء،» الآية ١١؛ «سورة الكهف،» الآية ٢٦، و«سورة الفرقان،» الآية ٢.

(٢٠) انظر: مثلاً: «سورة النساء،» الآية ١٧١؛ «سورة الأنعام،» الآية ١٠١؛ «سورة مريم،» الآية ٣٥؛ «سورة المؤمنون،» الآية ٩١، و«سورة الإخلاص،» الآية ٣.

(٢١) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآية ١٠٧؛ «سورة المائدة،» الآية ٤٠؛ «سورة الأعراف،» الآية ١٥٨؛ «سورة التوبة،» الآية ١١٦؛ «سورة الفرقان،» الآية ٢، و«سورة البروج،» الآية ٩.

(٢٢) انظر: «سورة الزمر،» الآية ٦٣، و«سورة الشورى،» الآية ١٢.

(٢٣) انظر: «سورة الشورى،» الآية ١١.

(٢٤) انظر: «سورة الإخلاص،» الآية ٤.

(٢٥) قارن مثلاً بـ: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموعة التوحيد** (بيروت: دار إحياء التراث، [د. ت.])، «الرسالة الأولى،» ص ٧ ـ ٥٧، ورسالة «التوحيد الذي هو حق الله على العبيد،» ص ١٤٨ ـ ٢٢٨، ومحمد عبده، **رسالة التوحيد** (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٧)، ص ١٩.

(٢٦) يذكرنا هذا بنقاش فلاسفة القيمة حول مصدر «إلزامية القيم» الذين انقسموا مذاهب شتى فيه، منه أن مرجعية القيم هي الإنسان الفرد ذاته يقوم بخلقها وإيجادها (الوجودية)، أو باكتشافها باعتبارها موجودة وباعتبار أنه مجهز سلفاً بملكة عليا مستقلة (المثالية)، أو المجتمع (النظريات الاجتماعية) أو تطور وسائل الإنتاج وصراع الطبقات (الماركسية)، أو الدين الناشئ من اعتقاد ميتافيزيقي (الأديان). أو هو مركّب من البعض أو الكل مما سلف. على أن ما نحدد بصدده أعلاه موضوع مختلف تماماً، فهو ليس في مصدر الإلزام بل في فكرة الإلزام بحد ذاتها. انظر مسألة مصدر الإلزام في القيم مثلاً في: قانصوه، **نظرية القيم في الفكر المعاصر**، ص ١٩٥ ـ ٢١٠.

القرآني إلى الفطرة البشريّة، حيث يمثّل العقلُ الإنساني تجلّيها[٢٧].

«الحق» إذاً، هو القيمة الأولى التي تؤسّس للاعتقاد التوحيدي والتي يُعيد التوحيد إنتاجها مرة أخرى على شكل «حقوق» فقهيّة وقانونيّة، فـ﴿اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾[٢٨]. وهذه العمليّة أمر طبيعي في المنظومات التي تقدّم تصوّرات كبرى للعالم مثل الفلسفات، والأديان السماويّة؛ فجميعها مضطرة إلى الرجوع إلى نقطة بداية تستند إليها لبناء الإيمان بها؛ ذلك أنّ «حكم القيمة يقوم على حكم الوجود، وأنّ يقين القيمة تابع لحضور الوجود. فلا قيمة من دون وجود، كما إنّه لا وجود من دون قيمة على الرغم من أنّ القيمة تكوّن حضوراً ومثلاً أعلى في آن واحد»[٢٩]. على أنّ القرآن يحيل مبدأ الحق إلى العقل الإنساني، ولن يخون العقل بعد أن يبنى عليه، بل إنّه الخطاب سيستصحبه ويستمر في الاستناد إليه في تقديم التصوّرات والأحكام لاحقاً. ويقتضي التوحيد الكامل كمالاً مطلقاً في صفات الذات الإلهيّة، وهو كمال يستند إلى قيمتَي «الخير» و«الجمال» أو ما يدعوه الخطاب القرآني بالإجمال بـ«الحُسنى»[٣٠] ﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى﴾[٣١]، وسيصرّح الخطاب القرآني مراراً وتكراراً بأنّ الله هو «الأخْيَرُ»[٣٢] وهو «الأحسن»[٣٣] فعلاً في الوجود.

---

(٢٧) توصل درّاز إلى أن الإلزام الأخلاقي (وينطبق هذا على الإلزام القيمي أيضاً) في القرآن يرجع إلى مصدرين: الأول هو الفطرة الإنسانية (بالمفهوم الكانطي المثالي)، والثاني هو الخطاب القرآني. على أن الفطرة الإنسانية متضمنة في الخطاب القرآني، الأمر الذي يقتضي الاكتفاء بمرجعية الخطاب القرآني كمرجعية آتية من مصدر الوجود ذاته، ومنشأ الفطرة، انظر: دراز، دستور الأخلاق في القرآن: دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن الكريم، ص ٢٦ ـ ٢٨، ٣٤ و٣٦.

(٢٨) «سورة الحج،» الآيتان ٦ و٦٢، و«سورة لقمان،» الآية ٣٠.

(٢٩) ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر: بين النسبية والمطلقية، ص ٤٥.

(٣٠) «الحُسن» هو أيضاً أحد مصطلحات علم الكلام الإسلامي، والذي يشمل مفهومياً على قيمتي «الخير» و«الجمال» معاً، وتعتبر مسألة «التحسين والتقبيح العقلي» إحدى أبرز المسائل الكلامية. انظر: عبده، رسالة التوحيد، ص ٥٩ ـ ٦٥.

(٣١) «سورة طه،» الآية ٨. انظر أيضاً: «سورة الأعراف،» الآية ١٨٠؛ «سورة الإسراء،» الآية ١١٠، و«سورة الحشر،» الآية ٢٤.

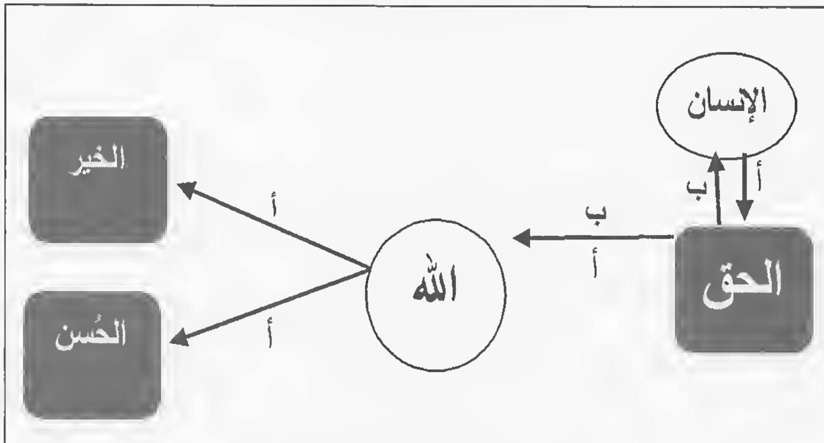
(٣٢) تتردد تعبيرات مثل: «بيده الخير» و«خير الحاكمين»، و«خير الراحمين»، و«خير الرازقين»، و«خير الماكرين»، و«خير الفاتحين»، و«خير المُنْزِلين»، و«خير الوارثين». انظر مثلاً: «سورة الأنفال،» الآية ٣٠؛ «سورة يونس،» الآية ١٠٩؛ «سورة يوسف،» الآية ٥٩؛ «سورة الأنبياء،» الآية ٨٩، و«سورة سبأ،» الآية ٣٩.

(٣٣) تتردد تعبيرات مثل: «من أحسن من الله صبغة»؟!، و«من أحسن من الله حكماً»؟!، و«الله أحسن الخالقين»، و«الذي أحسن كل شيء خَلْقَه»، و«أحسن الخالقين»، و«اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ =

يتوافق هذا مع التواتر المتعلّق بالقيم في الخطاب القرآني، فمشتقات «حقّ» تتكرّر في القرآن ٢٧٢ مرة، (منها ١٧٦ مرة بأل التعريف «الحق»)، ممّا يجعلها الأعلى تواتراً بين جميع مفردات القيم في القرآن؛ في حين تتواتر مشتقات «خير» ١٧٤ مرة، بينها ٢٣ مرة بأل التعريف «الخير»، كما تتواتر مفردة «حسن» بمشتقاتها ١٦٥ مرة، (منها بأل التعريف: ١١ مرة بصيغة «الحسنة»، و١٦ مرة بصيغة «الحسنى»، ومرة بصيغة «الجسنيين»، ومرتين بصيغة «الحسنات»)[٣٤]. وبذلك تتطابق دلالة الإحصاء ذات الطبيعة الموضوعيّة مع ما كان مجرّد مقتضىً عقليّ لمفهوم التوحيد.

هكذا إذًا، بمجرّد أن يؤمن المرء إيماناً حقيقيّاً بالتوحيد الخالص سينتظم في إطار منظومة قيميّة تشكِّل بنية مركزها الحق وطرفاها الخير والحُسن[٣٥]، كالآتي:

الشكل الرقم (٥ ـ ١)
المنظومة القيمية التوحيدية



الرمز «أ» يشير إلى اتجاه المصدر الأصلي للقيمة، والرمز «ب» إلى اتجاه المصدر الفرعي.

= الْحَدِيثِ»، و«خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيم». انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآية ١٣٨؛ «سورة المائدة،» الآية ٥٠؛ «سورة المؤمنون،» الآية ١٤؛ «سورة السجدة،» الآية ٧؛ «سورة الصافات،» الآية ١٢٥؛ «سورة الزمر،» الآية ٢٣، و«سورة التّين،» الآية ٤.

(٣٤) مع ملاحظة أن صيغتي «الحسنة» و«الحسنات» ترد في القرآن بمعنى فعلة الخير.

(٣٥) قارن بـ: Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*, 2nd ed. (Kuala-Lumpur: Islamic Book Trust, 2004), p. 118.

هذه البنية القيميّة، وهي بنية متطابقة تقريباً بين الديانات التوحيديّة الثلاث، ستُفرّع في الخطاب القرآني إلى منظومة واسعة ومتماسكة من القيم العقليّة (الإدراكيّة)، والحسنة، والأخلاقيّة[٣٦]، وهي القيم الإنسانيّة الأساسيّة التقليديّة في الفلسفة؛ لأنّها أصل القيم الأخرى[٣٧]، فهي تمثّل المرجع للمساحتين المعنويّتين الثنائيتين في الإنسان: العقليّة والشعوريّة. وقد شغلت هذه القيم حيّزاً باستمرار في بحوث فلسفة القيمة[٣٨]، على أنّ هذا التصوّر يقودنا بالطبع إلى الإقرار بأنّ ثمّة افتراضاً كامناً مفاده أنّ «طابعاً قيميّاً للوجود، بمعنى أنّ هناك سلّماً متدرّجاً تنتظم به الأشياء والأفعال وتتمايز في رتب متفاضلة، وأنّ هناك صلة بين الإنسان ـ كحضور مؤثّر ـ وبين هذه الأشياء والأفعال، وهذه الصلة هي التي تمنح حياة الإنسان معناها، وتضع على الأشياء والأفعال عنوانها»[٣٩] على نحو ما تذهب إليه نظريّات القيمة الميتافيزيقيّة.

٢ ـ النظام القيمي الأعلى (تعارض القيم)

ولكن كيف تعمل هذه البنية القيميّة للقيم الأساسيّة في الخطاب القرآني؟ لنتذكر أوّلاً أنّ النظرة القائمة على غلبة قيمة «الحق» وهيمنتها على ما سواها من القيم الأساسيّة الثلاث، لا يعني أنّها تتوافق مع وجهة النظر الفلسفيّة القائلة بـ«وحدة القيم»[٤٠]، وذلك أنّه وإن كان وارداً إمكانيّة تغلُّب واحدة من القيم الأساسيّة على ما سواها؛ باعتبارها مصدراً لأصل القيم من جهة، وباعتبارها معياراً عموميّاً لقيمة واحدة على الأقل من القيم الأساسيّة (الخير)، بما يضعها في موقع قيمة القيم أو القيمة العليا والمهيمنة، وموقع القيم العليا يتيح السيطرة على القيم الأخرى والتحكّم بها، إلا أنّ هذا لا ينفي إمكانيّة

---

(٣٦) لاحظ إيزوتسو دور مفهوم التوحيد في توليد «المبدأ الأخلاقي» في الخطاب القرآني، انظر: المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٣٧) انظر: ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر: بين النسبية والمطلقية، ص ٤٦.

(٣٨) «حظي ثالوث القيم التقليدي، الحق والخير والجمال، بتقدير كل من عرض لمشكلة القيمة، بل إن له تاريخه العريق الذي يكاد يستقل عن مسائل الأكسيولوجيا Axiology [علم القيم] في وضعها الراهن وتاريخها الحديث، بعد أن أصبحت مبحثاً من مباحث الفلسفة المحدثة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين». انظر: قانصوه، نظرية القيم في الفكر المعاصر، ص ٤٧.

(٣٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧.

حدوث تعارض[٤١] بين القيم حين تتجسّد في شيء أو فعل ما.

لنلاحظ أن ثمّة توافقاً شبه تام بين قيمتي الحق والخير، فقارئ الخطاب القرآني لا يكاد يعثر على حالات ترجع إلى التعارض بين هاتين القيمتين في كل ما يتعلق بالأحكام التشريعيّة (الفرديّة أو الجماعيّة) إلا نادراً، بل إنّه في بعض الأحيان يشير إلى ضرورة التطابق والتوافق في تجسيد هاتين القيمتين في الفعل البشري، أي توافق «الخير» مع «الحق»، وحدانيّة الله وبعث الرسول وما أنزل إليه هو «حق»، والإيمان به والاعتراف بصوابه لازم لأنه «خير»، وهو «خير» لأنه «حق»:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمِنُواْ خَيْراً لَّكُمْ وَإِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَكَانَ اللّهُ عَلِيماً حَكِيماً. يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ إِلاَّ الْحَقِّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمِنُواْ بِاللّهِ وَرُسُلِهِ وَلاَ تَقُولُواْ ثَلاَثَةٌ انتَهُواْ خَيْراً لَّكُمْ إِنَّمَا اللّهُ إِلَـهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَات وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَفَى بِاللّهِ وَكِيلاً﴾[٤٢].

ويعكس هذا التوافق الأصلي بين القيمتين تباعد التعارض بينهما، فما هو حقّ لا بدّ من أن يكون خيراً، ولكن ما هو خير ليس بالضرورة أن يكون حقّاً، فعلى سبيل المثال: إيمان الناس بالله الواحد وبرسوله هو «حق»، ولكن إكراه الناس الذين لا يؤمنون به عليه ليس «حقّاً» ولا «جميلاً» (حسناً)، حتى وإن كان إيمانهم «خيراً لهم»، مع ملاحظة أن «الكره» هو جوهر الشعور النفسي الذي يعبّر عن «القبح» وانعدام «الحُسن»: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾[٤٣]. وإذا

---

(٤١) يبدو أن مفهوم تعارض القيم (Collision Values) مختلف في الغالب عن صراع القيم (Conflict Values) فالأول تعبير يستخدم في المجال الفلسفي لدراسة العلاقات بين القيم، ومتعلق بإمكانية عدم توافقها في شيء أو فعل إنساني ما، في حين الثاني مصطلح نفسي متعلق باضطراب الشخصية وسوء التوافق الاجتماعي الذي قد ينشأ عن التناقض بين قيم الذات (الواجبة أو المثالية) وقيم الواقع (الذات الواقعية) أو بين «الهو» و«الأنا» و«الأنا الأعلى» حسب تعبير التحليل النفسي. حول مفهوم «صراع القيم». انظر: خليفة، ارتقاء القيم: دراسة نفسية، ص ١٧٧، ١٩٥ و٢١٠.

(٤٢) «سورة النساء،» الآيتان ١٧٠ ـ ١٧١. وانظر تفسير الآيتين في: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير، تحقيق عبد الرحمن عميرة (القاهرة: دار الوفاء، ١٩٩٤)، ج ١، ص ٨٥٠ ـ ٨٥١.

(٤٣) «سورة يونس،» الآية ٩٩.

كانت هذه الآية أثبتت إمكانيّة تعارض الحق مع الخير، فإنّها أيضاً أثبتت إمكانيّة اجتماع الحق والحُسن في معارضة الخير في الوقت ذاته.

وفي المقابل يمكن أن نلحظ في الخطاب القرآني إمكانيّة لتعارض قيمتي «الحق» و«الحُسن»، حيث ليس كلّ ما هو «حقّ» يجب أن يكون «حسناً»، فالسجود (بمعنى قمة الخضوع) لله هو «حق» بمنظور القرآن، لكنه قد يكون كرهاً أي ليس «لا يتّصف بالحُسن»: ﴿وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَظِلالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ﴾[٤٤]. هذا التعارض ذاته يمكن أن ينسحب على الخير، فيتحقّق التعارض بين القيمتين: الخير والحُسن، وعلى سبيل المثال، الجهاد مكروه للنفس، لكنه خير للمؤمنين: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾[٤٥]، بل إنّ الخطاب القرآني، يذهب أبعد من ذلك حين يجعل التعارض بين هاتين القيمتين أمراً من طبيعة الأشياء في عالم البشر: ﴿وَعَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[٤٦].

ومن الواضح أنّ **القيم تتسلسل في قوتها متدرّجة من «الحق» فـ«الخير» وصولاً إلى «الحُسن»**، ففي حين ترجح قيمة «الحق» أينما وجدت على «الخير» و«الحُسن»، فإنّ قيمة «الخير» تكون مرجوحة مقابل «الحق»، ولكنّها راجحة إذا ما تعارضت مع قيمة «الحُسن»، ففي حالة تعارض قيمة «الخير» مع قيمة «الحُسن» يُفضّل الخطاب القرآني ترجيح قيمة «الخير»، ويبقى الحُسن دائماً قيمة مرجوحة إذا ما قوبلت بأي من القيمتين الأخريين: «الحق» أو «الخير»، أو كليهما معاً. ومن جهة أخرى فإنّ تعارض الخير والحق يبدو نادراً إذا ما قيس بحالات تعارض الخير والحُسن، وهذا يعني أن **الأصل هو توافق القيم الثلاث، لكن في حالات عديدة قد يقع التعارض بين هذه القيم، إلّا أنّه من القليل وربما من النادر وقوع التعارض بين الحق والخير، ودائماً ـ فيما وجدنا ـ يجتمع الحق في تعارضه مع قيمة ما معتضداً بقيمة أخرى**، ولا نعثر على حالة واحدة في القرآن يتعارض فيها الحقّ مع الخير من دون أن

---

(٤٤) «سورة الرعد،» الآية ١٥.

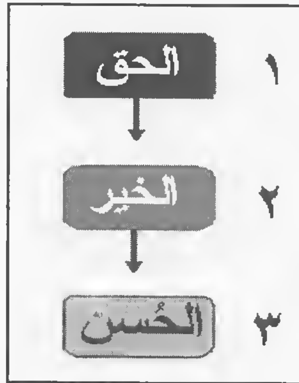
(٤٥) «سورة البقرة،» الآية ٢١٦.

(٤٦) «سورة البقرة،» الآية ٢١٦. انظر مثلاً: «سورة الأحقاف،» الآية ١٥.

يكون الحُسن فيها قائماً بجانب الحق، ولا يتعارض فيها الحق مع الحُسن من دون أن تكون قيمة الخير معاضدة له.

هكذا إذاً، تكشف أنماط التعارض وطرق حلّها في نظام تسلسل القيم العليا في خطاب القرآن، كالآتي:

الشكل الرقم (٥ ـ ٢)
تسلسل القيم بحسب قوتها في الخطاب القرآني



ومن الممكن أن يكون هذا النظام القيمي للقيم الكبرى أساساً للاجتهاد الفقهي وأصلاً من أصول الفهم والتحليل للخطاب القرآني، وهو في الاجتهاد الفقهي يوازي ويكمِّل المنظور المقاصدي الثلاثي الذي يقوم على تقسيم يستند إلى مراتب الوجود، فيقدّم ما يتّصل بالوجود على ما يتّصل بطرق العيش والحياة، ويقدّم ما يتّصل بتسهيل العيش على الترفيه، كما هو معروف في تقسيم المقاصد من التشريع إلى حفظ **الضروريات**، فحفظ **الحاجيات**، ووصولاً إلى **التحسينيّات**[٤٧]، **على التسلسل من الأقوى إلى الأضعف. وفي كلّ حال، فإنّ نظام العلاقات في بنية القيم العليا سيحدّد بذاته طبيعة القيم الفرعيّة ونظام علاقاتها.**

من زاوية نظر أخرى، يمكن النظر إلى كلّ قيمة من هذه القيم الكبرى

(٤٧) هذا الترتيب لمراتب المقاصد من اكتشافات الإمام الشاطبي، انظر: أبو إسحاق إبراهيم ابن موسى بن محمد الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (الرياض: دار ابن عفان، ١٩٩٧)، ج ١، ص ١٩ ـ ٢٠، وج ٢، ص ٢٥، وج ٣، ص ٤٩٤.

(كما القيم المتفرّعة عنها) على أنّها رمز، بمعنى أنها بمنزلة إشارة مُعرِّفة للفاعلين بأنّ الشيء أو الفعل هو أمر مرغوب فيه أو لا، مقبول أو لا، صحيح أو لا، جيد أو لا..الخ، وإذا كان عالم الرمز هو عالم المعنى، فإن الرمز القيمي يجب أن يُنظر إليه باعتباره مطلقاً في جذره، ومحايثاً في فرعه، إذ لا يمكن تجسده عليه إلا عبر إنجاز ما (فعل ما، شيء ما) مرئي ومحسوس[٤٨]، وهذه المسافة بين المطلق والمحايث التي تتحرّك فيها القيمة بوصفها رمزاً هو الذي يملي عليها ظاهرة التفرُّع القيمي، حيث القيم الأساسية هذه لا يمكن أن تبقى متعالية تقيم تصنيفها للعالم على صورتها، بل لا بدّ من تفرّعات تواكب التجسّدات المحايثة اللانهائية، وإن ظلت لها جذراً.

على أنّ فاعليّة الرمز القيمي هي التي تحدّد هويّات الفاعلين عبر إنجاز مفعولات مجسّدة، ويمثّل «المفعول به»، على أن يمنح هذه الرمزانيّة القيميّة فرصة للتجسّد هي جملة القواعد الأخلاقيّة والتشريعيّة والمعرفيّة، التي يفرض جزءاً منها الخطاب القرآني، ويفرض الجزء الآخر الإنسان (الذات والجماعة)، وبين هذين الجزأين تتدخل الثقافات والعناصر المتغيّرة والمختلفة في تشكيل قواعد عمليّة، تجسِّد القيم المفترض أنّها لا تعمل خارج إطار البنية العلائقيّة للمنظومة القيميّة الكبرى.

على أنّ تجاوز البحث إلى ما بعد القيم العليا الثلاث أمر خارج نطاق دراستنا، فما نسعى للعمل فيه، هو القيم السياسيّة بشكل خاص من دون غيرها من القيم القرآنيّة العديدة، مع ملاحظة تشابكاتها وتعقّد علاقاتها مع قيم عديدة أخرى.

ثانياً: قيم التوحيد والقيمة السياسية العليا

كما إنّ المنظومة القيميّة الكبرى تولد من الاعتقاد الأساس بالتوحيد الذي تستند إليه كل العقائد الأخرى، فإنّ المنظومات القيميّة الفرعيّة تولد من العقائد الأساسية المشتركة الكبرى للمنظومة الاعتقاديّة، والتي تؤسّس ـ من بين ما تؤسّس له ـ للتشريع ونظام الأخلاق وتمنحهما المعنى، ومؤدّى ذلك ـ في ما يخصّ دراستنا ـ أنّ بحث القيم السياسيّة واكتشاف أنماط علاقاتها

(٤٨) قارن بـ: رزفبر، فلسفة القيم، ص ٣٥ ـ ٣٦.

وبنيتها أمر يمرّ أوّلاً عبر فهم المنظومة العقديّة الكبرى وما تولّده من قيم ذات أبعاد سياسيّة، وثانياً عبر فهم النظريّة السياسيّة وجملة الأحكام التشريعيّة التي تشكّلها.

ومع أنّ عدداً غير قليل من الباحثين أشار في دراساته بطرق مختلفة إلى القيم السياسيّة في الإسلام عموماً، إلاّ أنّه حتى الآن ليس ثمّة إشارة من قبل الباحثين تتعلّق بالقيم السياسيّة في القرآن، فضلاً عن عدم وجود أية دراسة متخصّصة في ذلك، وحتى تلك الإشارات والدراسات المختصّة بالقيم السياسيّة يغلب عليها الخلط بين القيم التي عبّرت عنها «الحضارة الإسلاميّة» تاريخيّاً وبين القيم كما تبدو في الخطاب المؤسّس (القرآن خصوصاً)، وبما أنّه لا يمكن الحديث عن «حضارة إسلاميّة» بالمعنى المسطّح والمستوي الذي يختزل الاختلافات داخل هذا المسمّى الإضافي؛ فقد كان من نتائج ذلك أن تتأثّر معظم الدراسات بانحيازات الباحثين الأيديولوجيّة ونزعاتهم السياسيّة. وبالرغم من أن هذه الإشارات البحثيّة إلى القيم السياسيّة أقلّ وقوعاً في مشكلة الخلط بين مفهوم «القيم» ومفهوم «الأخلاق» من الكتابات التي تتناول القيم بشكل عام وليس في مجال محدّد، إلا أنّها من جهة أخرى تخلط بين خصائص الدولة العامّة ومفهوم القيم السياسيّة، كما سنوضح بعد قليل.

الدراسة الوحيدة المختصة بـ«القيم السياسيّة في الإسلام» ذهبت إلى أنّ هذه القيم تتمثّل في «العدالة»[٤٩]، بالإضافة إلى قيم رئيسة أخرى، هي الآتية على الترتيب[٥٠] «الحرية»، «الانتماء إلى الأمّة الإسلاميّة الواحدة»، «الشورى»، «المساواة»، «الأخوّة»، «الأمن»، «النصيحة»، «التعاون والتكافل»[٥١]، وذلك من دون أن تحدّد المعيار الذي وِفْقَهُ اختِيْرَت هذه القيم بوصفها قيماً سياسيّة رئيسة من دون غيرها، أضف إلى ذلك أنّ القيمة الثالثة

---

(٤٩) انظر: عبد الفتاح، القيم السياسية في الإسلام، ص ٦٩. وأشار إلى أنها قيم القيم في الإسلام عموماً، وليس في هذا المجال السياسي فحسب. قارن أيضاً بـ: عبد الكافي، موسوعة القيم والأخلاق الإسلامية، ص ٥٢ و٣٣٩.

(٥٠) انظر: عبد الفتاح، المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١٦٧.

(٥١) يضطرب المؤلف في تحديد القيمة الثامنة بين «التسامح» وبين «التكافل»، ففي الحين الذي يسمي فيه في بداية الفصل القيمة السياسية التاسعة بـ«التسامح» ويحذف من اعتباره فيها قيمتي «الشورى» و«النصيحة»، فإنه في شرحه للقيم يضيفهما إلى لائحته عن القيم السياسية الإسلامية، ويستبدل قيمة «التسامح» بـ«التعاون والتكافل»!. انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٥، ١٢٩ و١٦٧.

المسمّاة بـ«الانتماء إلى الأمّة الإسلاميّة الواحدة» هي متأثّرة إلى حدّ بعيد بالمطابقة بين الإسلام والواقع التاريخي الإسلامي السياسي.

إذا جاز لنا أن نعدّ ما ذهب إليه **أبو الأعلى المودودي** في كتابه «**الخلافة والملك**» من «**مبادئ**» لازمة لـ«**الحكم في الإسلام**» كما يبدو له في القرآن على أنّها تصلح أن تكون قيماً سياسيّة، فإنّه يمكن القول بأنّ المودودي يرى أنّ «**الحاكمية**» (بمفهومها السياسي والقانوني)[٥٢] هي القيمة الأساسيّة[٥٣]، يتلوها على الترتيب: «**العدل** بين الناس»، فـ«**المساواة**» التي تتشعّب من القيمة التي سبقتها، و«**مسؤولية الحكومة**»، و«**الشورى**»، و«**الطاعة** في معروف»، و«**طلب السلطة. . ممنوع**»[٥٤]. ومع أنّ أبا الأعلى بنى تصوّره عن هذه القيم اعتماداً على رؤيته من خلال القرآن لـ«نظام الإسلام السياسي» الذي يمثّله نموذج «الخلافة»، واشتقّه من أركانه العقديّة، إلاّ أنّه كان الأولى أن يشتقّ هذه القيم (المبادئ) بالطريقة نفسها التي اشتقّ منها النظام السياسي؛ أعني الذهاب مباشرة إلى العقائد الكبرى، واستنزال القيم السياسيّة منها.

وفي دراسة **لابن عاشور** عن النظام الاجتماعي في الإسلام، يذهب ابن عاشور إلى القيم، التي وصفها بأنّها «القوانين التي بها رعاية الأمة»، هي على الترتيب: «**المساواة**»، و«**الحرية**»، و«**تعيين الحق**»، و«**العدل**»، و«**[نظام] مال الأمة**»، و«**توفير الأموال**»، و«**حماية البيضة**»، (الجهاد والتجارة إلى أرض العدو، والصلح، والجزية)، و«**التسامح**»، و«**نشر الدين**»[٥٥]، وهي التي ارتأى أنّها تبلغ الأمة الكمال[٥٦]. ولا يقدّم ابن عاشور مسوّغاته في هذا التصنيف البتة.

---

(٥٢) بتعبير المودودي: «حاكمية القانون الإلهي»، والمترجم عربها بـ«سيادة القانون الإلهي». انظر: أبو الأعلى المودودي، **الخلافة والمُلك**، ترجمة أحمد إدريس (الكويت: دار القلم، ١٩٧٨)، ص ٣٧.

(٥٣) بتعبير المودودي: «المبدأ الأساسي». انظر: المصدر نفسه.

(٥٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٤٤.

(٥٥) محمد الطاهر بن عاشور، **النظام الاجتماعي في الإسلام**، ط ٢ (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٥)، ص ١٢٢، ويبدو أن الشيخ ابن عاشور لم يكن مستقراً على تعيين القيم، فقد غير فيها وأضاف لاحقاً: «السياسة»، و«صيانة نشئ الأمة من النواقص»، و«الوفاء بالعهد» (ص ١٤٣).

(٥٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٣.

ثمّة دراسة أخرى تخصّصت في دراسة بعض القيم السياسيّة العليا في الإسلام تحت عنوان «**في الفقه السياسي الإسلامي: مبادئ دستورية**»، وترى هذه الدراسة أنّ «المبادئ الدستورية» هي ذاتها «القيم العليا»(٥٧)، وهي على الترتيب: «**الشورى** وحقّ الأمّة في المشاركة السياسية» و«**العدالة**» و«**المساواة**» و«**حقوق الإنسان وحريّاته الأساسية**»، و«**مسؤولية أولي الأمر**»، و«**وجوب الطاعة**»، و«**الشرعية**»، و«**المشروعية**»، و«**وحدة الأمة**»(٥٨). وتعتبر الشورى القيمة العليا أو المبدأ الدستوري المركزي في النظام السياسي الإسلامي باعتبارها «ضمان أو تجسيد لدور الأمة»(٥٩). ولا نعثر على أيّ مستند لهذا الاختيار والتصنيف إلا تخميننا بأنّه ليس إلا شعور المؤلف وتقديره الشخصي للأهميّة التي تحوزها كلّ من هذه «القيم»، فضلاً عن أنّ ما ذكر على أنّه «قيم سياسيّة عليا» هو خليط بين واجبات الدولة ووظائفها وبين القيم التي يفترض أنّها تستند إليها في أدائها، إضافة إلى ذلك يبدو أن ثمّة تداخلاً بين النصي والتاريخي في احتساب القيم.

وتشير بعض الدراسات إلى أنّ القيم السياسيّة التي تمثّل «الأصول النظريّة للنظريّة السياسيّة في الإسلام»(٦٠) هي «**المساواة، الإخاء الإسلامي، المسؤوليّة والواجب**»(٦١). وقد اعتمد صاحب هذه الدراسة على فكرة أنّ المجتمع الإسلامي هو مجتمع ديني، وهو الجوهر الاجتماعي لعقيدة التوحيد(٦٢)، وأنّ التوحيد يطبع «التفكير السياسي بطابع منطقي فضلاً عن طابعه الإنساني، فاتساق التفكير المنطقي يؤدّي إلى وحدة التفكير ووحدة السلوك، وحيث يجمع الناس على عقيدة واحدة تغدو أساساً لمجتمع جديد يسوده الاتساق الفكري والاجتماعي في صورة من الإخاء الإنساني يجبُّ كلّ نزعة للقبلية أو الشعوبية، وحيث تتحدّد العلاقة بين العبد والربّ المطّلع على خائنة الأعين وما تخفي الصدور يتحدّد معنى المسؤولية المباشرة للإنسان أمام

---

(٥٧) انظر: فريد عبد الخالق، **في الفقه السياسي الإسلامي: مبادئ دستورية - الشورى - العدل - المساواة** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨)، ص ١١.

(٥٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٦٠) النجار، **الإسلام والسياسة: بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام**، ص ٧٨.

(٦١) المصدر نفسه.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٧٤.

الخالق الأعظم، وقبل ذلك كلّه يجب أن تتمثّل الإنسانيّة وحدة الوجود الإنساني كلّه. وهي التي تكوّن الأصول الفكريّة النظريّة السياسيّة في الإسلام»[٦٣] على نحو ما أوردناها آنفاً، أي إنّها توليد من نظريّة التوحيد، على أنّها لوازم ضروريّة لها. ومع أنّ هذه الدراسة تربط بين تصوّر العالم القائم على مبدأ التوحيد ومفاعيله السياسيّة؛ وهو عمل منهجي بامتياز، إلا أنّها لا توضّح كيف تمّ توليد هذه القيم منه.

هذا في حين تشتقّ دراسة أخرى القيم السياسيّة من مفهوم «**الأمة**»، أي المسلمين باعتبارهم أمّة واحدة[٦٤]، وترى أن ثمّة قيماً أو مبادئ يقتضيها هذا المفهوم، هي على التوالي: «**الشرعية**» و«**مسؤولية الأمة**»، و«**القيادة الجماعيّة**». قيمة «الشرعيّة» التي تعني، وفقاً للدراسة، «خضوع الدولة للقانون»[٦٥]. وأساس هذه القيمة (أو المبدإ) أن الأحكام التشريعيّة هي أحكام صادرة عن سلطة أعلى من سلطة الدولة (الكتاب المنزّل)، أي إنّ القيمة مستمدّة من عقيدة الحاكميّة القانونيّة[٦٦]، وتعتبر الدراسة هذا المبدأ حجر الزاوية في النظام الإسلامي السياسي[٦٧]. أما القيمة الثانية «مسؤولية الأمة»، والقيمة الثالثة «القيادة الجماعية» فهما مشتقتان مباشرة من إناطة تحكيم الكتاب (الحاكمية القانونية) بـ«الأمة» وليس بأفراد[٦٨]، و«لأنّ الأمة هي المسؤولة فمن الطبيعي أن يكون جوهر قيادتها التنفيذيّة وشكلها جماعيّ (...) فالقرآن الكريم في كلّ خطابه السياسي لم يتحدّث عن قيادة فردية، ولكنّه تحدث عن قيادة جماعيّة، ومن هنا لم يستعمل القرآن «ولي الأمر» بصيغة المفرد أبداً بل استخدم «أولي الأمر» بصيغة الجمع دائماً»[٦٩].

كما تتجّه دراسة أخرى إلى البحث في القيم العليا بوصفها جزءاً من النظريّة الإسلاميّة السياسيّة، وترى أنّ القيمة العليا بين القيم السياسيّة هي «**رضى الله**»

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٦٤) زيد بن علي الوزير، **الفردية: بحث في أزمة الفقه الفردي السياسي عند المسلمين** (صنعاء: مركز التراث والبحوث اليمني، ٢٠٠٠)، ص ٦٧.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٦٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٨، اعتماداً على توفيق الشاوي.

(٦٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٨٣.

التي تتبع لها جميع القيم السياسيّة الإسلاميّة الأخرى[٧٠]، وهي من دون ترتيب «**الصدق**» و«**الأمانة**» و«**الوفاء**» و«**الطمأنينة**» و«**الأمن**» و«**التحرر من الخوف والاستقرار**»، و«**الحرص على الأموال والأولاد والأعراض**»، و«**توفير المأكل والمشرب**»، و«**حرية الكلمة والمأوى**»[٧١]!! ومن الواضح أنّ هذه الدراسة تخلط بين الأخلاق والقيم، وأيضاً بين المبادئ الدينيّة والقيم السياسيّة فضلاً عن الخلط بين واجبات الدولة ووظائفها وبين القيم التي يقوم عليها نظامها.

وذهبت دراسات عدة أخرى إلى أنّ القيم السياسيّة العليا تطوي قيماً فرعيّة عدّة، متفقين على أنّ «**العدل**» و«**الشورى**» هما القيمتان العُليان في النظام الإسلامي السياسي، وفي حين اعتبر بعضهم أن القيمة العليا الثالثة هي «**المسؤولية**»[٧٢] (للحاكم)، وبعضهم الآخر اعتبر أنّها «**الحرية**»[٧٣]، فإنّ آخرين ذهبوا إلى أنّها «**الطاعة لأولياء الأمر**»[٧٤]، وذهبت دراسات أخرى إلى أنّها «**المساواة**» تليها على الترتيب «**الحرية**» ثمّ أخيراً «**مسؤوليّة أولي الأمر**»[٧٥]، وجميعها تقريباً تخلط بين المبادئ الدستوريّة أو ما يُدعى أحياناً «مبادئ نظام الحكم» أو «أصول النظام الإسلامي» وبين القيم السياسيّة، فضلاً عن افتقارها جميعاً إلى منهجيّة متماسكة لاختيار هذه القيم وتصنيفها حسب الأهميّة والدور المفترض أن تلعبه في الحياة السياسيّة.

١ ـ قيمة التوحيد السياسية

تبدو البحوث والدراسات التي تعرّضت للقيم السياسيّة أنّها تعاني جميعها عِللاً، ليس أقلّها الخلط بين القيم والأخلاق، والتداخل بين محتوى الخطاب

---

(٧٠) انظر: عبد العزيز الخياط، **النظام السياسي في الإسلام: النظرية السياسية ـ نظام الحكم** (القاهرة: دار السلام، ١٩٩٩)، ص ٣٥.

(٧١) انظر: المصدر نفسه.

(٧٢) انظر: فتحي عثمان، **النظريات السياسية الإسلامية**، ط ٧ (القاهرة: دار التراث، [د. ت.])، ص ٣٣٧.

(٧٣) انظر مثلاً: صبحي عبده سعيد، **الحاكم وأصول الحكم في النظام الاسلامي: السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٥)، ص ١٠١.

(٧٤) انظر: محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية** (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ص ٢٢.

(٧٥) انظر: عبد الحميد الأنصاري، **نظام الحكم في الإسلام** (الدوحة: دار قطري بن الفجاءة، ١٩٨٥)، ص ١١.

المؤسّس (القرآن والسنة) وبين التجربة التاريخيّة للمسلمين، فضلاً عن فقدانها معايير موضوعيّة تمكّن من اختيار القيم وإدراك تسلسلها السلّمي ونظام ارتباطها كبنية متماسكة، والانحيازات الأيديولوجيّة.

نفترض أنّ الاعتقاد المركزي، وهو هنا التوحيد، يوّلد بالضرورة القيمة العليا؛ ذلك لأنّه لا يمكن الاعتقاد المركزي أن يتحكّم بباقي المنظومة الاعتقاديّة من دون أن تكون قيمه لها الأهميّة ذاتها، أي ممتدّة إلى كلّ الفروع لتمدّ التصوّر بالانسجام. ذلك أنّ فكرة التوحيد اقتضت «الارتفاع بفكرة القداسة والألوهية نحو مراتب عليا، [و] لم تلبث حتى وضعتها فوق الملوك والسلطات ومرشدة لهم (. . .) [فـ] الله ليس، في الدين التوحيدي السماوي، رباً مفارقاً فقط، ومتميزاً عن الكون والطبيعة، وعن الإنسان كجزء من هذه الطبيعة، إنما هو أكثر من ذلك إله حي، ومنبع الحياة والقوة، وبما هو كذلك فهو الذي يتحكّم بالوجود كله، بما في ذلك الذين يخضِعُون لسلطتهم هذا الوجود»[٧٦] إنه «منبع لكل نظام ومعرفة وسلطان. وبذلك حَرمت سلطان الأرض والملكيّة نفسها من كل صفات القداسة ومقوّماتها. السيادة والمعرفة والحرمة كنقطة ارتكاز ثابتة يستند إليها الشتات الفكري والاجتماعي العام، ويتعلّق بها حبّات العنقود»[٧٧].

وإذا كان مبدأ التوحيد على هذا النحو من التأثير والتوليد القيمي، إذ يولّد مجموعات عدة من القيم الكبرى عندما ينظر إليه بمنظور سياسي، فإنّ من المنطقي أن تكون القيمة الأولى التي تتولّد عن توحيد الله في الألوهيّة والربوبيّة ـ كما وضّحناه آنفاً ـ هي «**المساواة**»[٧٨] بين البشر (العالمين)، التي يستخدم الخطاب القرآني للتعبير عنها مفردة «**العدل**»، وحتى لا تلتبس «العدالة» (القِسط) بـ«المساواة» (العدل)، فإنّنا سنفضّل مرحلياً تعبير «المساواة»[٧٩].

---

(٧٦) غليون، **نقد السياسة: الدين والدولة**، ص ٢٧.

(٧٧) المصدر نفسه.

(٧٨) قارن بـ: رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي - الإسلامي** (بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٤)، ص ٣١ ـ ٣٦، حيث يرى أمة هذا المفهوم يتجسد في فكرة الأمة الواحدة التي تتسع لتشمل الإنسانية (أمتا الدعوة والاستجابة) الفكرة التي أصبحت أيديولوجيا محركة للتغير والتحرير والخروج للعالم.

(٧٩) سبق وأشرنا إلى أن بعض الباحثين قد ذهب أيضاً إلى أن «المساواة» هي القيمة الأولى أو العليا في القيم السياسية، على اختلاف في طرق الوصول إليها، انظر: النجار، **الإسلام والسياسة: بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام**، ص ٨٧؛ ابن عاشور، **النظام الاجتماعي في الإسلام**، ص ١٢٢، والأنصاري، **نظام الحكم في الإسلام**، ص ١١.

لقد سبق وألمحنا إلى أنّ سبب اعتبار مبدإ التوحيد المفهوم المركزي، وكيف أنّ أبرز مدلولاته السياسيّة هي نزع القداسة عن غير الله، وأنّ حصر العبوديّة به يقتضي أن يتساوى البشر تساوياً أصليّاً مطلقاً، هذا التساوي الذي سيكون تجسُّدُهُ عاماً في كل العبادات والشعائر الدينية، والمفاهيم والأنظمة التي تتعلّق بالجماعة (كجماعة وليس كأفراد مجموعين فحسب) يصبح أبرز ما يميّز الهويّة الاجتماعيّة ذاتها للمؤمنين وكلاء الخطاب الاجتماعيين.

ينبثق خطاب المساواة القرآني بالكامل اعتماداً على الآية الأولى في القرآن التي تقرّر على سبيل الحسم أن «الله رب العالمين»[٨٠] جميعهم، العالمين بما هم بشر مخلوقون، والتي سيولّد منها قيم نموذج التفكير السياسي، ويُكرس لها، بطريقة ما، منظومة الشعائر الدينية[٨١]. ومن الواضح بأنّ جملة الهدم وإعادة البناء الذي أنجزه الخطاب القرآني في هيكل الأمر، بدءاً بتفكيك علاقات التحيُّز الجاهليّة المستمدّة من منظومة اجتماعيّة لسلطة مشخّصة، مروراً بـ«الطواغيت» و«الأرباب» و«الملأ» كانت الوجه الآخر للمساواة، فهي ممارسة مفهوميّة وازتها في المقابل ممارسة عمليّة لوكلاء الخطاب الاجتماعيين (المؤمنون) مؤدّاها ترسيخ واقعي ونظري للمساواة الإنسانيّة.

في المقاربة السياسيّة للشعائر الدينيّة يمكن للصلاة[٨٢]، التي تمثّل ممارسة يوميّة، أن تكون بمنزلة أداة تعمل على تأكيد المساواة أمام الله الرب (السيد الأوحد والمطلق) في شكل صفوف يتساوى فيها حسيّاً المؤمنون، لا يتقدّم فيها أحد منهم على غيره، ولا يتباعد، ويسجد فيها الجميع على وقع نداء «الله أكبر»، التعبير الذي يختصر مفهوم السيادة ويكثّفها بأبلغ تعبير وأشده إثارة، هذه الممارسة التي يجب أن تتكرّر عند كل مؤمن خمس مرات يوميّاً ستعمل على ترسيخ المِخيال الجمعي للمؤمنين كأمّة، والناس بوصفهم بشراً متساوين أمام الله الرب الواحد، وإنّه لأمر مثير للانتباه أن

---

(٨٠) انظر: «سورة الفاتحة،» الآية ٢.

(٨١) قارن بـ: النجار، الإسلام والسياسة: بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام، ص ٧٨ ـ ٧٩.

(٨٢) تواترت مفردة «الصلاة» قرابة ٨٧ مرة في القرآن.

تكون الصلاة رمزاً على التقوى[٨٣] لله في الآية التاسعة في الخطاب القرآني، وفق الترتيب المصحفي، والتأكيد على أنها رمز على الإسلام لـ «رب العالمين»[٨٤].

وترتفع شعيرة «**الحج**» بالمساواة إلى أقصى الحدود، حين تجعل المؤمنين جميعاً على اختلاف ألوانهم ورتبهم في صورة واحدة من التجريد من كلّ ما يجعلهم مختلفين، باللباس والزينة، إنّها مساواة في الوجود المكاني والشكلي (اللباس المشترك والبدائي البسيط) والعمل (الشعائر)، حالة استثنائية من المساواة تحفر في ذاكرة المؤمنين بعمق بأنّهم أمام الله متساوون مطلقاً في العراء (عرفة)، حيث لا يوجد إلا البشر وربّهم، تجربة جديرة بأن تقلب حياة الناس وتغيّر مسارها[٨٥]، ولطالما فعلت ذلك. وكما افتتح الخطاب القرآني بالصلاة في سياق بناء مفهوم المؤمنين عن أنفسهم في إطار إعادة بناء مفهوم الجماعة فإنّه تناول «الحج» في السياق المفهومي ذاته، أي في إطار بناء صورة المؤمنين عن أنفسهم بوصفهم أمّة مستمرّة ابتدأت بالديانة الإبراهيميّة التي كان لها الفضل في تأسيس هذا البيت، وتوظيفه ليكون «مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْناً»[٨٦]. وإنّه لأمر مثير حقاً أن يكون مكان هذا الحج ورمزه الأول (البيت الحرام)، بكلّ ما يحمله من مدلول على المساواة الإنسانيّة هو ذاته قبلة الصلاة، كما كان البيت ذاته رمزاً يحوّل المسلمين إلى أمة، فقد رفع قواعده أبو الأنبياء إبراهيم الذي ترجع إليه هذه الديانة (الإسلام) بجذورها التاريخيّة، إلى الرسالة التي أنزلت عليه.

هكذا تتشابك الرموز في مكّة، وتشكّل محور القبّة الرمزيّة للمؤمنين عبر

---

(٨٣) انظر: «سورة البقرة،» الآية ٢.

(٨٤) انظر مثلاً: «سورة النساء،» الآية ٧٧؛ «سورة الأنعام،» الآيات ٧١ ـ ٧٢ و٩٢؛ «سورة التوبة،» الآية ٥؛ «سورة الحج،» الآيتان ٤١ و٧٨.

(٨٥) في الحديث عن أبي هُرَيْرَةَ (ﷺ) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ): «مَنْ حَجَّ هَذَا الْبَيْتَ فَلَمْ يَرْفُثْ، وَلَمْ يَفْسُقْ، رَجَعَ كَمَا وَلَدَتْهُ أُمُّهُ». انظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله (ﷺ) وأيامه**، تحقيق وضبط وترقيم محب الدين الخطيب [وآخرون] (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٨٠)، ج ٢، ص ٦، حديث رقم ١٨١٩، وأبو الحسين مسلم بن الحجاج، **الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم**، ج ٢، ص ٩٨٣، حديث رقم١٣٥٠.

(٨٦) «سورة البقرة،» الآية ١٢٥.

قيمة عليا هي من دون شكّ المساواة، فحتّى شعيرة «الصيام» في رمضان، التي تكرّس الإحساس الفطري المشترك بالتساوي البشري الأصلي بين البشر وتقلّل من إمكانيّة أن تؤدّي الفوارق الطبقيّة الاقتصادية التي بين الفقراء والأغنياء إلى التصارع والتصادم عبر التذكير بالأصل المشترك لهم، وعبادتهم لله الرب الأوحد، وحتى هذه الشعيرة تنتهي كل يوم بالأذان والصلاة المتوجهّة إلى الكعبة لتكمل عقد القبّة الرمزيّة في محورها (الكعبة)، ويكثّف الدوران حول الكعبة هذه الدلالة، الكعبة أيضاً وجدت لتسهم في سياق بناء مفهوم الجماعة عن نفسها وترسيخه كما نلاحظه بوضوح في سورة **البقرة**[(٨٧)] التي يتبلور فيها مفهوم «المؤمنون» كجماعة متمايزة على ما بيّناه آنفاً.

٢ ـ المساواة (العدل السياسي)

وإذا كانت هذه الشعائر تعمل على بناء إحساس وشعور متأصّل بقيمة المساواة كأساس لإدراك الجماعة لعلاقاتها وتصوّرها للعلاقات الإنسانيّة، فإنّ الخطاب القرآني تناول مفهوم العدل (المساواة)[(٨٨)] بوصفه قيمة تتجاوز كونها مجرّد قيمة أخلاقيّة، إلى كونها قيمة ناظمة للنّسق المفهومي للنظريّة السياسيّة في القرآن، فهي تكاد تكون القيمة الوحيدة التي خوطب المسلمون بها وأمروا

---

(٨٧) انظر: «سورة البقرة،» الآية ١٨٣.

هذا «ولما أذن سبحانه وتعالى فيما كان قد منع منه من المطعم والمنكح للصائم، وقدم المَنكح لأنه أشهى؛ إذ الطبع إليه أدعى، (...) وأتبعه الإذن في الأكل؛ لأنه قوام الجسم وأولاه المنع من النكاح في بعض الأحوال، فعل كذلك في المال الذي منه الأكل؛ (...) وكان طيب المطعم محثوثاً عليه ولاسيما في الصوم فنهى عن بعض أسباب تحصيل المال أعم من أن تكون رشوة أو غيرها فقال: (ولا تأكلوا) أي يتناول بعضكم مال بعض، ولكنه عبر بالأكل؛ لأنه المقصد الأعظم من المال. ولما كان المال ميالاً يكون في يد هذا اليوم وفي يد غيرها غداً فمن صبر وصل إليه ما كتب له مما في يد غيره بالحق ومن استعجل وصل إليه بالباطل فحاز السخط ولم ينل أكثر مما قدر له قال: (أموالكم) وقال: (بينكم) تقبيحاً لهذه المعصية وتهييجاً على الأمر بالمعروف (بالباطل) وهو ما لم يأذن به الله بأي وجه كان سواء كان بأصله أو بوصفه»، أي أن مناسبة ذكر النهي عن أكل المال بالباطل في هذا السياق، أي بعد الأمر بالصيام، هو التذكير بالأصل البشري وعم البغي على بعض. انظر: برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآي والسور** (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، [د. ت.])، ج ٣، ص ٩٣.

(٨٨) نذكر هنا بما أشرنا إليه سابقاً من أن دلالة «العدل» لغوياً تتجه إلى معنيين أصليين، الأول هو المساواة، ومنه مجازاً معنى الإنصاف من باب إطلاق السبب على المسبب، والثاني هو الانحراف والميل عن الشيء. انظر الفصل السابق.

بها أمراً مباشراً لمرات عديدة[٨٩]. حيث يتناول الخطاب مفهوم العدل في سورة النساء[٩٠]، أي في سياق بناء الجماعة المؤمنة وإعادة تنظيمها، وسيفتح خطابه عن المساواة بالربط بين قيمة «المساواة» (العدل) بـ«الحكم»، وبالأمر أن يكون «الحكم بالعدل» إذا حكم المؤمنون بين الناس[٩١]، والعدل هنا لا يعني سوى المساواة أمام القضاء. وإذا كان الخطاب في هذه الآية بدأ بالأمر ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾ فإنّ الأمانة ستتعيّن سياقياً بالمسؤوليّة عن أداء الواجب في الحكم بين الناس وهو (العدل/ المساواة)[٩٢]، وهو ما يعني أنّ الحكم والقضاء بصريح العبارة هما «أمانة» للناس، وأن «الحكم بين الناس» ليس إلا تفويضاً منهم.

وإذ يستفتح الخطاب بالمساواة القضائيّة، أي بتأسيس هذا المجال (الذي يعدّ بمعايير الدولة الحديثة أمراً دستورياً) بمنظور قيمة المساواة، فإنّ الخطاب القرآني يتقدّم قليلاً، في السورة نفسها، ويستمرّ في تناول مفهوم العدل في موضوع القضاء أيضاً، إذ سيكمل الحلقة القضائيّة بـ الربط بين قيمة القسط وقيمة المساواة؛ على أساس أنّ القسط فرع عن المساواة: فعلى ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ﴾ أن يـ﴿كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾، وقوامتهم بالقسط أن يكونوا ﴿شُهَدَاء

---

(٨٩) ثمة قيم أخرى مثل «الإحسان» و«التقوى» خاطب بها القرآن على نحو مباشر آمراً إلا أنها جميعاً ليست قيماً سياسية وإنما هي قيم دينية.

(٩٠) يتناول الخطاب القرآني المساواة قبل ذلك في سياقين لا علاقة لهما بالمجال السياسي، الأول يتعلق باليوم الآخر، وعدم قبول الفداء والشفاعة من القسط والحساب [البقرة: ٤٨ و١٢٣]، والثانية في سياق توثيق الدَّين بما يساويه كما هو دون زيادة [البقرة: ٢٨٢]. ومع أن المفسرين يذهبون إلى أن «العدل» هنا يعني «الحق» أو «الإنصاف» أو «القسط»، إلا أننا نرى أن سياق الآية أقرب إلى ما نذهب إليه. انظر رأي المفسرين مثلاً في: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠)، ج ٦، ص ٢٨٢؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط ٢ (جدة: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩)، ج ١، ص ٧٢٤، وأبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، **معالم التنزيل**، تحقيق محمد عبد الله النمر [وآخرون]، ط ٤ (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧)، ج ١، ص ٣٤٩.

(٩١) المقصود ما ورد في سورة النساء، في الآية ٥٨: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ﴾.

(٩٢) إلى هذا المعنى يذهب عدد من كبار المفسرين، منهم الطبري وأبو حيان الأندلسي. انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٤٩٢، ومحمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط**، تحقيق عادل عبد الموجود [وآخرون] (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ج ٣، ص ٢٨٨ - ٢٨٩.

لِلّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ﴾ لا فرق بينهم وبين غيرهم، الجميع متساوون أمام الله، ينبغي ألاّ تتأثر شهادتهم بحال ﴿إِن يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقَيراً﴾، إن كلّ ذلك ينبغي ألاّ يمنع من المساواة في الشهادة، فالإدلاء بشهادة على الحق واجب، على سبيل المساواة، ولا فرق بين المشهود له أو عليه؛ إذ ينبغي ألاّ يمتنع أحد عن المساواة في الشهادة على أو لِـ الناس، وبتعبير الخطاب القرآني: ﴿فَلَا تَتَّبِعُواْ الْهَوَى أَن تَعْدِلُواْ﴾[٩٣].

وسيعيد الخطاب القرآني لاحقاً هذا الربط بين «القسط» و«العدل» في سورة **المائدة**، وبالطريقة ذاتها، غير أنّه هذه المرة يضيف رابطاً جديداً، فهو يربط «المساواة» بـ«التقوى»، بالتعبير الآمر: ﴿اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾[٩٤] ومدلول هذا الربط بالصفة «أقرب» المشتقّة من أفعل التفضيل تعني أنّ القرب درجات، وأن أقصى درجات التقوى تطابق أقصى درجات المساواة، أي إنّه نوع من الربط الطردي بين المفهومين، وليس مصادفة أن يتمّ الربط بين الشعائر الدينيّة الثلاث: الحج والصيام والصلاة، بالتقوى أيضاً[٩٥]، وهي تحمل الشعائر ذات المدلول الخاص بممارسة قيمة المساواة وترسيخها في الوعي الجماعي للمؤمنين.

سيؤكِّد الخطاب القرآني مرة ثالثة علاقة «المساواة» بـ«القسط»، عندما يبلغ سورة **الأعراف**، ولكن سيجري (هذه المرة) توسيع بسيط في محلّه، حيث سيحل محلّ المساواة مع المشهود عليهم في الشهادة المساواة في مطلق القول: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فاعدلوا﴾[٩٦] أي نوع من القول المتعلّق بالحقوق، وعلاقته بالحقوق يمكن فهمها من التعبير اللاحق: ﴿وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾، ويبدو معنى الخطاب الآمر بالمساواة في القول هنا «تحرّوا الصواب [فيه]، ولا تتعصّبوا في ذلك لقريب ولا على بعيد، ولا تميلوا إلى صديق، ولا على عدّو، بل سوّوا بين الناس»[٩٧]. غير أنّ الخطاب بعد ذلك سيربط بين القيمة

---

(٩٣) «سورة النساء،» الآية ١٣٥.

(٩٤) «سورة المائدة،» الآية ٨.

(٩٥) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآيات ٢ ـ ٣، ٨٣ و١٩٧، و«سورة الأنعام،» الآية ٧٢.

(٩٦) «سورة الأنعام،» الآية ١٥٢.

(٩٧) الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير، ج ٢، ص ٢٤٩.

الأساسيّة المهيمنة للخطاب القرآني «الحق» وبين قيمة «المساواة»، في سياق حديث مدحي للذين يمارسون قيمة المساواة على أساس قيمة «الحق» وحدها: ﴿**أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ**﴾[98]، ومؤدّى المساواة هنا أن اتباع الحقّ معيار تقاس به الأمور ويسوّى بينها (يعدل)[99].

ينتقل الخطاب القرآني سريعاً إلى إعمال القيمة الكبرى المتولّدة عن التوحيد، حيث يمثّل العالم الأرضي المُحايث الوجه المقابل للمتعالي، ليأمر باسم «الله» المتعال ذاته بالمساواة بين البشر، المساواة التي هي عين القسط وسببه أيضاً، بحيث تلتبس مفردة «العدل» بالمدلولين معاً في الوقت ذاته: «القسط» و«المساواة»[100]: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ**﴾[101]، وإن كان السياق أميل إلى المساواة، خصوصاً وأنّ مفهوم العدل وضع في مقابل «البغي»[102] فقد ذكر ذلك في مقابل «الشركاء»[103] الذين زعموا أنّهم شركاء الله! وفي سياق نفي «أن تكون أمّة هي أربى من أمّة»[104].

يتقدّم الخطاب القرآني خطوة أخرى بتوضيح أبرز للقيمة بوصفها خلاصة دعوة النبي محمد (ﷺ)، وتكثّف أبرز معالم الرسالة الخاتمة في صيغة تعبيريّة اعتاد القرآن على استخدامها، وهي أمر النبي (ﷺ) أن يقول للناس إنّي أمرت أن أساوي بينكم، حيث لا أحد رب لأحد، والله هو ربنا جميعاً: ﴿**فَلِذَٰلِكَ**

---

(98) «سورة الأعراف،» الآيتان 159 و181.

(99) يذهب المفسرون إلى أن معنى «به يعدلون» هو يحكمون. انظر مثلاً: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج 13، ص 172 و285. حيث يقول الطبري: «أي: وبالحق يعطُون ويأخذون، ويُنصفون من أنفسهم فلا يجورون» و«بالحق يقضُون ويُنصفون الناس».

(100) يذهب المفسرون إلى أن معنى العدل هنا «الإنصاف»، على سبيل المثال يذهب الطبري للقول: «قول تعالى ذكره: إن الله يأمر في هذا الكتاب الذي أنزله إليك يا محمد بالعدل، وهو الإنصاف، ومن الإنصاف: الإقرار بمن أنعم علينا بنعمته، والشكر له على إفضاله، وتولي الحمد أهله. وإذا كان ذلك هو العدل، ولم يكن للأوثان والأصنام عندنا يد تستحقّ الحمد عليها، كان جهلا بنا حمدها وعبادتها، وهي لا تنعِم فتشكر، ولا تنفع فتعبد، فلزمنا أن نشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له؛ ولذلك قال من قال: العدل في هذا الموضع شهادة أن لا إله إلا الله». انظر: المصدر نفسه، ج 17، ص 279.

(101) «سورة النحل،» الآية 90.

(102) الآية 90 من سورة النحل تضع ثلاثة مقابلات: ﴿**الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ**﴾، ولا يصلح منها مقابل العدل إلا البغي، والفحشاء والمنكر مقابل «الإحسان وإيتاء ذي القربى».

(103) «سورة النحل،» الآية 86.

(104) «سورة النحل،» الآية 92.

﴿فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ، وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ، وَأُمِرْتُ لأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾[١٠٥]، وذلك في سياق يتحدث عن الذين تفرّقوا في الدين بغياً فعَلا بعضهم على بعض، وعن المشركين الذين «كبر عليهم» ما يدعوهم النبي (ﷺ) إليه، ويوضّح خطاب الآية ما يدعوهم إليه النبي (ﷺ) وهو الذي كان قد كَبُر على المشركين[١٠٦].

يدخل الخطاب القرآني متقدّماً نحو النهاية إلى صميم الصراعات السياسيّة الداخليّة، حيث تدخل المساواة حيّز الفعل والنشاط السياسي، إذ ستنتظم قيمة المساواة في ممارسة تتوسّط لحل الخلاف والصلح بين «طائفتين»[١٠٧] من

---

(١٠٥) «سورة الشورى،» الآية ١٥. وقد ذهب المفسرون إلى أن العدل هنا هو الإنصاف في الحكم، بالرغم من أن السياق الذي وردت فيه الآية لا يتناسب مع ما ذهبوا إليه؛ فالسياق يتحدث عن الذين تفرقوا في الدين بغياً فعلا بعضهم على بعض، وعن المشركين الذين «كبر عليهم» ما يدعوهم النبي صلى الله عليه وسلم إليه، وتوضح الآية ما يدعوهم إليه وهو الذي كبر على المشركين. انظر مثلاً: الطبري، المصدر نفسه، ج ٢١، ص ٥١٦؛ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٧، ص ١٩٢؛ البغوي، **معالم التنزيل**، ج ٧، ص ١٨٨، ومحمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ج ٢٥، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(١٠٦) «سورة الشورى،» الآيتان ١٣ ـ ١٤.

(١٠٧) مفهوم «الطائفة» هو أحد مفاهيم الجماعات في القرآن، ومفهوم الطائفة يتضمن من جهة دلالة غير محدودة العدد، لكنها تبقى دالة على جماعة صغيرة بالنسبة إلى الجماعة الأصل، وثانياً يتضمّن دلالة على التنوع وعدم الانسجام، انطلاقاً من دلالتها اللغوية المشتقة من الجذر (ط ا ف)، وثالثة تتعلّق بنوعية الرباط الذي يجمع بينها، وهو وجود موقف واحد مشترك. وهذا التحديد لمكونات الطائفة يرجع إلى الأصل اللغوي والسياق القرآني. قارن أيضاً بـ: رضوان السيد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣)، ص ٢٩. وقد أشار السيد إلى أنه لم يكن بوسعه أن يجد تحديداً دقيق لمفهوم الطائفة. غير أن السيد يشير إلى أن الانقسام الذي يتضمنه مفهوم الطائفة عن الجماعة الأكبر يرجع إلى «سبب ديني»، غير أن الآية في سورة الحجرات (الآية ٩) لا تحمل هذا الانقسام، بل تشير إلى المضمون الذي أقرب ما يكون إلى السياسي منه إلى الديني. انظر: أبو القاسم الحسين ابن محمد الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق صفوان عدنان داوودي، ط ٢ (دمشق: دار القلم، ١٩٩٧)، ص ٥١٣؛ حسن المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ط ٢ (قم: مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، بالاشتراك مع دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩)، ج ٧، ص ١٧٣، وابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٣، ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩. وذكر ابن فارس أن «الطائفة من الناس فكأنّها جماعةٌ تُطيفُ بالواحد أو بالشيء. ولا تكاد العرب تحدُّها بعدَدٍ معلوم، إلاّ أن الفقهاء والمفسِّرين يقولون فيها مرّة: إنّها أربعةٌ فما فوقها، ومرّة إنّ الواحد طائفةٌ، ويقولون: هي الثّلاثة، ولهم في ذلك كلامٌ كثير، والعربُ فيه على ما أعلمتك، أنّ كلَّ جماعةٍ يمكن أن تحُفّ بشيء فهي عندهم طائفة، ولا يكاد هذا يكون إلاّ في اليسير هذا في اللغة، والله أعلم».

المؤمنين، بعد أن تفيء كلتاهما إلى «أمر الله» ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[108]، لتكون المساواة هنا هي في المسافة المتساوية من الفئتين، وكبح جماح التحيّزات الكامنة في المتوسطين منهم للصلح، وسيكون هذا التعامل بالتساوي أساساً للقسط، وسيكون لهذه الدعوة إلى عدم التحيّز استمرار في الآيات التالية، حيث يتجه الخطاب إلى رفع الرابطة الإيمانيّة فوق جميع الروابط الدمويّة، بالتذكير بأن «المؤمنون إخوة»[109]، والنهي عن احتقار البشر والتعالي عليهم، فجميعهم أمام الله متساوون: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا يَسْخَرْ قَومٌ مِّن قَوْمٍ عَسَى أَن يَكُونُوا خَيْراً مِّنْهُمْ وَلا نِسَاء مِّن نِّسَاء عَسَى أَن يَكُنَّ خَيْراً مِّنْهُنَّ وَلا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلا تَنَابَزُوا بِالأَلْقَابِ بِئْسَ الاِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[110].

يختم خطاب المساواة القرآني المتصل بالمجال السياسي، إذاً، بالتأكيد على ضرورة الوقوف على مسافة واحدة من جميع المختصمين من الجماعات، ونقول «بالتأكيد على»؛ لأن قيمة المساواة قارّة كنتيجة أولى ومباشر لعقيدة التوحيد، في مجال يتراوح بين المساواة أمام القضاء ذات الطبيعة الدستورية، والمساواة بين الجماعات السياسية المؤمنة المتنازعة في إطار الجماعة الكبرى، والجماعة الكبرى لا يوجد إشارة ما إلى أنّها بالضرورة جماعة المؤمنين.

٣ ـ جهاد وفتح

المساواة، إذاً، ليست مجرد قيمة بين قيم متزاحمة في الخطاب القرآني، وإنما هي القيمة السياسيّة والاجتماعيّة العليا، وهي ضرورة اعتقاديّة من ضرورات العقيدة المركزيّة التي أزال الخطاب القرآني بها سحريّة العالم؛ الإيمان بالله الرب الخالق الواحد الذي لا شريك له ولا مثيل، وعبر منظومة ممارسات تعبّديّة وشعائريّة تنتقل هذه الضرورة الاعتقاديّة إلى عالم الشعور وتصبح أحد محرّكات الانفعال الجمعي، حيث تغرس بعمق وبتغذية مستمرّة

---

(١٠٨) «سورة الحجرات،» الآية ٩.

(١٠٩) «سورة الحجرات،» الآية ١٠.

(١١٠) «سورة الحجرات،» الآية ١١.

للمخيال الجمعي والفردي بالروح التحريريّة المتمرّدة على كل أشكال البغي والظلم والإكراه والاستكبار، والتي تتجسّد على مستوى الجماعات في صور الإكراه الديني (الفتنة) والاضطهاد السياسي والاجتماعي (الاستضعاف)، وبما أنّ القيم لا تقبل التجزيء، ومن أبرز خصائصها[111] التعميم والدوام، فهي لا تقبل الاستثناء إلاّ في حال تعارضها مع قيم أعلى منها في السلّم القيمي، ولا تقبل التوقيت، بما أنّ القيم كذلك فإنّ العمل على تعميم الاعتقاد التوحيدي (مصدر القيمية) لتعميم العمل بالقيمة ذاتها، أي العمل على هداية البشر، مع احترام قيمة المساواة في الوقت ذاته، هو رهان بالغ الصعوبة، غير أنّ المعادلة البسيطة التي سيفهمها بداهة متلقّي الخطاب القرآني أنّ الدفاع عن التوحيد والعمل على نشره (وهو واجب) يعني بالضرورة الدفاع عن مساواة البشر ورفع الاستعباد والاستضعاف؛ لأنّ الرضا بذلك سيعدل مفهومياً الرضا بالشرك بالله، هكذا ستولد حتماً قيمة «الفتح» كأبرز القيم المتفرّعة مباشرة عن القيمة السياسيّة العليا (المساواة).

ستبرز هذه القيمة تاريخياً على صورة ثورة كبرى في مساحة بين خطابيّة تتجاور فيها خطاب الديانات التوحيديّة المحرّفة (المسيحية في توثينها (تثليثها) واليهودية في عنصريتها) والديانات الوثنية المؤسّسة على تفاوت البشر والمكرّسة لذلك التفاوت، أي «في الوقت الذي كان بعضهم يدّعي ويصدّق أن الدماء التي تجري في عروقه ليست من نوع دماء العامة، إنما هو الدم الأزرق الملكي النبيل! وفي الوقت الذي كانت بعض الملل والنحل تفرّق الشعوب إلى طبقات خلق بعضها من رأس الإله؛ فهي مقدّسة، وخلق بعضها من قدميه؛ فهي منبوذة! وفي الوقت الذي كان الجدل يدور حول المرأة: أهي ذات روح أم لا روح فيها! وفي الوقت الذي كان يباح فيه للسيّد أن يقتل عبيده ويعذّبهم؛ لأنهم من نوع آخر غير نوع السادة.. في هذا الوقت جاء الإسلام ليقرّر وحدة الجنس البشري في المنشأ والمصير، في المحيا والممات، في الحقوق والواجبات، أمام القانون وأمام الله، في الدنيا والآخرة (...) كانت وثبة بالإنسانيّة لم يعرف التاريخ لها نظيراً»[112].

---

(١١١) حول خصائص القيم، انظر: ربيع، **نظرية القيم السياسية**، ص ٤ ـ ٧.

(١١٢) سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ط ١٣ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣)، ص ٤٤ ـ ٤٥.

يريدها مساواة تعمّ البشر وتهيمن على الأديان والقانون الإنساني جميعاً: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾(١١٣).

تحرير الشعوب المستضعفَة من الأرباب المستعبِدين وإطلاق حريّة الناس، العقليّة والوجدانيّة فضلاً عن السياسية، بمداها الأقصى ودعوتهم (مجرد الدعوة) إلى الإسلام لتغيير نظرتهم إلى الكون من دون إكراه هو جزء من الإيمان بالإله الواحد المتعال(١١٤)، وضمان لاستمرار الحرية هو معنى القيمة السياسيّة التي يُقصد بها «إصلاح العالم»(١١٥) على نحو انقلابي، والتي سيُطلق عليها القرآن نفسه اسم «الفتح»، وسيكون لهذه التسمية مغزاها الخاص في إطار الاعتقاد التوحيدي الإسلامي الجديد؛ فالدلالة اللغويّة للفتح ترجع إلى معنى «رفع الإغلاق والسدّ والحجب»(١١٦). لقد كان هذا الفتح من البداهة إلى الحدّ الذي لم يختلف الفقهاء الأقدمون أنّه، بما هو مناجزة لـ«أهل الكفر»، من «المعلوم من الضرورة الدينية»(١١٧) على أساس أن ثمّة تطابقاً حاصلاً لا محالة بين تبليغ الدعوة وإسقاط الأنظمة وتحرير الشعوب(١١٨)، واستطراداً فإنّ الخطاب القرآني بهذا المعنى هو هجوميّ، وليس دفاعياً فحسب لردّ عدوان عن المؤمنين؛ ذلك أنّه حركة أكبر من الدولة وفوق كلّ تنظيم اجتماعي مستقرّ، إنّه يؤسّس لحركة انقلاب اجتماعي وسياسي وديني كبرى، على أنّه يجب ملاحظة أنّ هذا الجهاد كان معنيّاً به المسلمون الأوائل، وقد أنجزوا مهمّتهم وتغيّر العالم بالفعل.

---

(١١٣) «سورة التوبة، الآية ٣٣؛ «سورة الفتح،» الآية ٢٨، و«سورة الصف،» الآية ٩.

(١١٤) قارن بـ: أبو الأعلى المودودي، **الجهاد في سبيل الله**، ترجمة مسعود الندوي (كوجرانواله (بكستان): دار العروبة للدعوة الإسلامية، [د. ت.])، ص ٩ و١٧ ـ ١٩.

(١١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١١ (الحاجة إلى الجهاد وغايته).

(١١٦) المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج ٩، ص ١٤. وقارن أيضاً بـ: الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٦٢١، وابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٤، ص ٣٧٥.

(١١٧) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأنهار**، تحقيق إبراهيم زايد (القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٩٨٨)، ج ٤، ص ٤٨٨.

(١١٨) اختلف المفكرون المعاصرون تحت تأثير مفاهيم الدولة الحديثة في مدى اعتبار «رفع الظلم ونصرة المستضعفين» سبباً كافياً للجهاد، وذهب كثيرون إلى أن الجهاد (القتال) في سبيل «حمل الدعوة» ليس مشروعاً وإنما المشروع هو الجهاد في سبيل «حماية الدعوة» لا حملها. انظر: محمد خير هيكل، **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية** (عمّان: دار البيارق، ١٩٩٣)، مج ١، ص ٥٨١ و٥٩٨.

لقد ابتدر الخطاب القرآني استعماله لمفردة «فتح» بصيغة الفعل منذ الجزء الأول في القرآن، إلاّ أنّ استخدامه هنا متّصل بإزالة العوائق التي تسدّ المدارك ممّا يلهمها الحجج والبرهان، وهو عمل مرتبط وفق الخطاب بـ«الله»؛ لأنّه وحده القادر على ذلك، ففي سياق بناء مفهوم الجماعة المؤمنة في سورة البقرة يتناول القرآن أولئك الذين وقفوا في وجه الدعوة الجديدة التي جاء بها الوحي المنزل على محمد بن عبد الله، وتظاهروا بالإيمان بها[119] في موقف مثير للسخرية: ﴿وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا، وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوٓاْ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ عِندَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[120]، وسيصف القرآن في هذا السياق نفسِهِ مفارقة في تصرّف أهل الكتاب الذين ﴿كَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ[121] عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾[122]، ويرجون إزالة ما يغلق مداركهم وقلوبهم عن إدراك الحقّ والإيمان به، ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ﴾ وهو ﴿كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ﴾ ﴿كَفَرُواْ بِهِۦ﴾[123]. ثمّة دلالة إحاليّة تاريخيّة في كلتا الآيتين تشير إلى عهد البعثة النبويّة. وأيّاً ما يكن الأمر، فالفعل «فتح» ارتبط - منذ البداية - بثلاثة مفاهيم أساسية: «الله»، «المؤمنون»، «الكافرون»، وفيما يبدو «الاستفتاح» فعلاً بشريّاً فإنّ «الفتح» هو فعل إلهي صرف.

وبالرغم من أنّ متلقّي الخطاب، عليه أن ينتظر حتى سورة النساء، ليستأنف القرآن تداوله لمفردة «فتح» في سياق قد لا يبدو جديداً، إلاّ أنّ الخطاب القرآني هذه المرّة سيستخدم المفردة بوصفها اسماً (مصدراً) «فتح»، حيث يبدو الله هنا مهيمناً على الفعل البشري، ويبدو الفتح هاهنا كما لو أنه مطابق لمفهوم «النصر» الإلهي، فالفتح في سياق الصراع لن يكون إلا النصر ذاته، يذهب الخطاب القرآني هذه المرّة بعيداً في تناول الصراع على الإيمان

---

(١١٩) لم يظهر بعد مصطلح «المنافقون» وعلينا أن ننتظر الخطاب ليتقدم إلى الجزء الرابع في «سورة آل عمران،» الآية ١٦٧ حتى تبدأ بالظهور.

(١٢٠) «سورة البقرة،» الآية ٧٦.

(١٢١) «والاستفتاح طلب الفتح». انظر: الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٦٢١. وذهب معظم المفسرين إلى أن الاستفتاح هو الاستنصار (طلب النصر). انظر مثلاً: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ٢، ص ٣٣٢؛ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ١، ص ٣٢٥، والبغوي، **معالم التنزيل**، ج ١، ص ١٢٠.

(١٢٢) «سورة البقرة،» الآية ٨٩.

(١٢٣) «سورة البقرة،» الآية ٨٩ على التوالي.

في سياق إحالي يشير إلى السيرة النبويّة[١٢٤]، وذلك بتناول نفسيّة المنافقين الانتهازيّة الذين يبحثون عن استعادة مصالحهم المتضرّرة من الدعوة الجديدة، عبر إعلانهم «الظاهري» الانضمام لجماعة المؤمنين، فالمنافقون يتربصون بالمؤمنين، فإن جاء المؤمنين ﴿**فَتْحٌ مِّنَ اللَّهِ، قَالُوا أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ وَإِن كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعْكُم مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾[١٢٥]، وبهذا يدخل عنصر جديد في منظومة مفاهيم «الفتح»، وهو «**المنافقون**». وسيستمرّ الخطاب القرآني لاحقاً في سورة **المائدة** بتناول قضيّة المنافقين، إلاّ أنّ الفتح هنا، والذي يرد للمرة الأولى كاسم مُعَرَّف، سيكون بمنزلة السبب في إنهاء حالة النفاق، فالفتح بما هو إزالة لـ«الإغلاق» يحاول الكفّار والمنافقون وضعه في وجه الدين الجديد، سيكون بمنزلة حسم لظاهرة النفاق من جذورها: ﴿**فَعَسَى اللَّهُ أَن يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَى مَا أَسَرُّوا فِي أَنفُسِهِمْ نَادِمِينَ**﴾[١٢٦].

يعود الخطاب القرآني إلى الكافرين بخطاب الفتح على نحو مباشر إلى الكافرين، حيث يتطابق مرة أخرى وعلى نحو موضوعي مع النصر: ﴿**إِن تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمُ الْفَتْحُ وَإِن تَنتَهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِن تَعُودُوا نَعُدْ وَلَن تُغْنِيَ عَنكُمْ فِئَتُكُمْ شَيْئاً وَلَوْ كَثُرَتْ وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾[١٢٧]، على أنّ الفاعلين الاجتماعيين المرموز إليهم في الخطاب بـ واو الجماعة هاهنا هم مشركو مكة، وهو يتوجّه إليهم «على سبيل التهكّم؛ وذلك أنّهم حين أرادوا أن ينفروا تعلّقوا بأستار الكعبة وقالوا: اللهمّ انصر أقرانا للضيف، وأوصلنا للرحم، وأفكّنا للعاني، إن كان محمد على حق فانصره، وإن كنّا على حقّ فانصرنا»[١٢٨]، أي

---

(١٢٤) في ما يخص الآية ٨٩ يذهب المفسرون عموماً إلى أن اليهود كانوا يستفتحون (يستنصرون) الله بالنبي المنتظر على مشركي العرب قبل مبعثه، ويرجعون ذلك التفسير التاريخي إلى روايات أوردها المؤرخون ورواة الحديث، وإن كانت ليست مما يَصح سنداً بمعايير علماء الحديث. انظر مثلاً: الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٦.

(١٢٥) انظر: «سورة النساء،» الآية ١٤١.

(١٢٦) انظر: «سورة المائدة،» الآية ٥٢.

(١٢٧) «سورة الأنفال،» الآية ١٩. وحول آراء العلماء في تفسير الآية انظر: الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير**، ج ٢، ص ٤٢٧ ـ ٤٢٨.

(١٢٨) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود [وآخرون]، ٤ ج (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٨)، ج ٢، ص ٥٦٧.

«إن تستنصروا الله على محمد فقد جاءكم النصر! (...) وسمّى ما حلّ بهم من الهلاك نصراً»[129]. الجديد الذي يضيفه هذا السياق، هو أنّ استعمال الاسم بألّ التعريف: «الفتح» يقطع خطوة باتجاه تحويل «الفتح» إلى مصطلح مستقلّ يمثّل أحد أركان المنظومة المفاهيميّة المتصلة بوظيفة الجماعة المؤمنة. إضافة إلى ذلك فإنّ السياق يعزّز العلاقة بين «الفتح» كمفهوم عامّ و«**القتال**» بشكل بارز قياساً إلى استعماله السابق.

مع تقدّم الخطاب أكثر سيتطابق مفهوم «الفتح» على مستوى تجسيده الواقعي مع «**الحكم**» والأمر القضائي الإلهي التكويني، في الصراع بين الفاعلين الاجتماعيين، فالمؤمنون متمسّكون بإيمانهم يقاومون السبل التي يغلقها الكافرون في وجوههم، ويترقّبون أن يفتح الله (يحكم ويفصل) بينهم وبين قومهم بالحق[130]، فسنّة الله، «**خير الفاتحين**»[131]، أن يفتح على المؤمنين ويخيّب «كل جبّار عنيد»[132] كان قد وقف في وجوههم مغلقاً السبل أمام إرادتهم الحرّة. هكذا يدخل الخطاب القرآني اشتقاقاً جديداً هو «**الفاتح**» كصفة لله، مستصحباً الأساس الذي بدأ به في تحديد مدلول فعل «الفتح» بوصفه فعلاً إلهيّاً، الأمر الذي يجعل المؤمنين فاتحين مجازاً فحسب، من باب إطلاق السبب على المسبّب، إضافة إلى أنّه يؤسّس لمبدإ الفتح على أنّه نصر دائم من قبل الله لجهاد المؤمنين المتّبعين هديه، وستكون قصة أبي الأنبياء، نوح (ﷺ)، النموذج التاريخي الأمثل لنصر الله باعتباره فتحاً وحكماً فصلاً بين المؤمنين والكافرين الذين أغلقوا على دعوتهم السبل، فالنبي: **﴿قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُونِ. فَافْتَحْ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ فَتْحاً وَنَجِّنِي وَمَن مَّعِي مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾**[133]، سيكون الفتح الإلهي هاهنا عملية مزدوجة من الثواب والعقاب: **﴿فَأَنجَيْنَاهُ وَمَن مَّعَهُ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ. ثُمَّ أَغْرَقْنَا بَعْدُ الْبَاقِينَ﴾**[134]. هكذا، سيحضر مفهوم «الثواب» و«العقاب» لينضما إلى منظومة المفاهيم المتعلقة بـ«الفتح» ويضفيا عليها ثراء، ومفهوم الثواب والعقاب مضمر

---

(١٢٩) الشوكاني، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٢٧ ـ ٤٢٨.
(١٣٠) انظر: «سورة الأعراف،» الآية ٨٩. وانظر أيضاً: «سورة الشعراء،» الآية ١١٨.
(١٣١) انظر: «سورة الأعراف،» الآية ٨٩.
(١٣٢) انظر: «سورة إبراهيم،» الآية ١٥.
(١٣٣) «سورة الشعراء،» الآيتان ١١٧ ـ ١١٨.
(١٣٤) «سورة الشعراء،» الآيتان ١١٩ ـ ١٢٠.

في مفهوم الفتح على كلّ حال، فكلّ فتح يقابله إغلاق، فإذا كان الفتح يقابل الثواب، فإنّ الإغلاق يقابله العقاب.

وإذا كان الفتح بدا كما لو أنّه حدث الفصل والحكم الحاسم بين الفريقين: المؤمنين والكافرين، فإنّ الخطاب القرآني سيتقدّم مستحضراً هذا البعد المزدوج (الثواب/العقاب)، ليستأنف موضوع الفتح، سيكون الفتح هنا أيضاً ثواباً وعقاباً، ولكنّه ليس أرضيّاً دنيويّاً، إنّه أخروي، ليتضخّم بذلك مفهوم «الفتح» ويطابق دلاليّاً مفهوم «الفصل»، وسيكون من المنطقي في هذا السياق استعمال تعبير «**يوم الفتح**» كمشاكلة لتعبير «يوم الفصل»[١٣٥] لوصف لليوم الآخر: **﴿وَيَقُولُونَ: مَتَى هَذَا الْفَتْحُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ. قُلْ يَوْمَ الْفَتْحِ لا يَنفَعُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِيمَانُهُمْ وَلا هُمْ يُنظَرُونَ﴾**[١٣٦]. هكذا سيستغرق مفهوم الفتح الدنيا والآخرة، ويملأ محتواه بالكامل بالحضور الإلهي، الأمر الذي سيملأ المتلقين المؤمنين الأوائل بإحساس هائل بالأمل، فالخطاب يتضمّن إشارات غامضة إلى السياق التاريخي للسيرة النبوية بعبارة «ويقولون».

ينعطف الخطاب القرآني مرّة أخرى إلى العالم الأرضي، ليربط في سورة **فاطر** مفهوم الفتح بمفهوم «**الرحمة**»، حيث يعرف الفتح بصفته جملة أنواع من الرحمة بما هي أفعال إلهيّة كونيّة، الرحمة بما تمثّله من أقصى تعبير عن التعاطف والخير والشفقة من الأذى، هي **﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ﴾**، و**﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلاَ مُرْسِلَ لَهُ مِن بَعْدِهِ﴾**[١٣٧]، غير أنّه الخطاب يقصد بالرحمة على نحو أخصّ «الرسالة» التي بعث بها النبي محمد بن عبد الله (ﷺ) رحمة للناس، فهم **﴿الْفُقَرَاء إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾**[١٣٨]. لا شكّ في أنّ معنى الخطاب في هذا السياق هو التأكيد على «الفتح» الذي «لا ممسك له» للمؤمنين.

غير بعيد من هذه الآيات يصل الخطاب القرآني إلى سورة «**الفتح**»،

---

(١٣٥) انظر: «سورة الصافات،» الآية ٢١؛ «سورة الدخان،» الآية ٤٠؛ «سورة المرسلات،» الآية ٣٨، و«سورة النبأ،» الآية ١٧.

(١٣٦) «سورة السجدة،» الآيتان ٢٨ ـ ٢٩. وانظر في تفسير الآية: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ٢٠، ص ١٩٨.

(١٣٧) «سورة فاطر،» الآية ٢.

(١٣٨) «سورة فاطر،» الآية ١٥.

الفتح سيكون هنا هو «فتح مكة» بالتحديد، بما يعنيه من خلاصة مركّزة وجامعة لمعاني: الثواب، والنصر، والحكم الفصل، تكثّف معنى فكّ المغلق وتحطيمه حواجزه والتحرّر من العوائق والسدود التي أقيمت في وجه الاختيار الحر للدّين والاعتقاد الذي اختاره المؤمنون الأوائل، الذين غيّروا دينهم الوثني عن طوع إلى الهداية المنـزّلة التي تلقّتها قلوبهم، وعادوا إلى مكّة حيث أغلقت عليهم الأبواب وصدّوا عن سبيل الله. سيتوالى التعبير عن هذه النهاية في الخطاب القرآني مبتدئاً بهذا التعبير الفخم: **﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾**[١٣٩]، فقد **﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا﴾**[١٤٠]، و**﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾**[١٤١] الذين بايعوا النبي (ﷺ) «تحت الشجرة»، فأثابهم **﴿فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا﴾**[١٤٢]. وسيمضي الخطاب القرآني لينقل «الفتح» الفعل، إلى «الفتح» الاسم والاصطلاح، فيحوّل مفهوم «الفتح» عبر هذا النقل من المصدر إلى اسم العلم، ليصبح «فتح مكة» هو «**الفتح**»، لنراقب كيف يخاطب في سورة **الحديد** المؤمنين في العهد النبوي: **﴿لا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُوْلَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلاً وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى﴾**[١٤٣]. الأمر الذي يستحقّ الملاحظة هنا أيضاً هو العلاقة التي تنشئها الآية بين مفهومي «**القتال**» و«**الإنفاق**» في سبيل الله وبين مفهوم «الفتح»، فالقتال والإنفاق هما عَمَلا ما قبل الفتح، ووسيلته الموضوعية.

سيتوّج تناول الخطاب القرآني لمفهوم الفتح بالآية الأولى من سورة **النصر**، وهي من آخر ما نزل من القرآن، بالربط بين: «النصر» ودخول الناس «في دين الله أفواجاً» وبين «الفتح»: **﴿إِذَا جَاء نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ. وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجاً. فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّاباً﴾**[١٤٤]، وستشكّل هذه الثنائية «نصر الله» لـ«دخول الناس في دين الله أفواجاً» التجسيد الموضوعي لقيمة «الفتح» الإسلامي، والتي ستكون أساساً للفعل الذي سيقوم به المسلمون في ما بعد، وفي ما يختصر مفهوم النصر جملة مفاهيم الرحمة والثواب الإلهي، فإنّ

---

(١٣٩) «سورة الفتح،» الآية ١.
(١٤٠) «سورة الفتح،» الآية ٢٧.
(١٤١) «سورة الفتح،» الآية ١٨.
(١٤٢) «سورة الفتح،» الآية ٢٧.
(١٤٣) «سورة الحديد،» الآية ١٠.
(١٤٤) «سورة النصر،» الآيات ١ ـ ٣.

الدخول في دين الله أفواجاً سيختصر معنى كسر السدود المانعة من عبادة الله الواحد الأحد، وتحطيم الأرباب المستعبِدين من دون الله، وإطلاق حريّة العباد بعد أن كانت محجوزة ومغلَّقة. حيث سيستقرّ في عميق إيمان المؤمنين واجب الفتح، الذي سيلخّصه أعرابي من المؤمنين الأوائل بأبسط عبارة وأبلغها في أوّل فتح انطلق خارج جزيرة العرب، إلى بلاد الشام: «الله ابتعثنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام»[١٤٥].

٤ ـ جهاد الشهادة

لطالما تحيَّر الباحثون في فهم التاريخ وتفسير الفتوحات الإسلاميّة[١٤٦]، إذ ما الذي دفع العرب وبدوهم للخروج فجأة من أعماق الصحراء المقفرة لإسقاط أعظم الإمبراطوريات في ذلك الوقت؟ وكيف تمكّنوا من ذلك؟ ولا تبدو أيٌّ من التفسيرات الكلاسيكية التي يقدّمها المستشرقون وافية لفهم ما حدث، سواء تلك التي ترى أنّ فيها حروباً قوميّةً تحريريّةً أو حروباً دينيةً بالمعنى التقليدي الذي كان سائداً آنذاك، أو حروباً اقتصاديّة لعرب قدموا من صحراء قاحلة إلى حيث تحفل الممالك بالخيرات ليأخذوا نصيبهم منها! أو بسبب تطوّر آلة الإنتاج من حولهم[١٤٧]. ليس في إمكان هذه التفسيرات البسيطة تفسير حركة الفتح الإسلامي، خصوصاً أنّ أخلاق الفتح ووقائعه ليست ممّا يمكن أن يكون بأيّ من هذه الدوافع.

كان المسلمون هم أرحم من عرف التاريخ من الغازين، لقد جاؤوا لتحرير البشر، إلاّ أنّ تحرير الناس من عبادة العباد وإطلاق حريّتهم الدينيّة أمر كان يقتضي إسقاط الأنظمة المستعبِدة للبشر، وبما أنّه لا ضمان لعدم عودة أنظمة الاستعباد فيما لو خرج الفاتحون المسلمون، فقد كان من المحتّم أن

---

(١٤٥) من كلام للصحابي ربعي بن عامر الطائي لرستم قائد جيش الفرس، وهي عبارة منسوبة أيضاً للمغيرة بن شعبة، وحذيفة بن محصن رضي الله عنهما. أوردها الطبري في تاريخه. انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ٢، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١.

(١٤٦) حول وجهات النظر الاستشراقية في الفتح وتفسيره، انظر: جميل عبد الله محمد المصري، **دواعي الفتوحات الإسلامية ودعاوي المستشرقين** (دمشق: دار القلم، ١٩٩٠).

(١٤٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٨٩.

يكون معنى التحرير هو بسط سلطة المسلمين وانضواء البلاد المفتوحة تحتها. هكذا مضى المسلمون يدكّون العروش ويهدمون الأوثان كفاتحين محرِّرين لا كغزاة، بالمعنى التقليدي للكلمة، فقد كان الأمر بالنسبة إليهم «تحريراً للإنسان والجماعات، واستقبل بالفعل بوصفه محرراً من سجن الإمبراطوريات والدول القوميّة، بقدر ما رسّخ فكرة الجماعة الإنسانيّة المتحدة والموحّدة في الله، ومهّد لنشوء الحضارة العالميّة، والعالم كما هو عليه اليوم»[١٤٨].

على أنّ قيمة «الفتح»، وبالتضافر مع مفهوم «الأمّة» المسلمة، ستولّد بالضرورة مفهوم «**الشهادة**» على الناس، الذي سيصبح في ما بعد قيمةً بذاته، فإذا كان الفتح يعني التحرير من الاستعباد بالمعنى الدقيق للكلمة، و«الأمّة» المسلمة هم المؤمنون المتلقّون لرسالة الله التوحيديّة من العالميّة، فإنّ «الشهادة» على الناس وتبليغهم الرسالة التوحيديّة دون إكراه على اعتناقها، وظيفة من وظائف الجماعة المؤمنة، كصاحبة رسالة للعالم تعرّف من خلالها نفسها؛ فـ «الْمُؤْمِنُونَ شُهَدَاءُ اللَّهِ فِي الأَرْضِ»[١٤٩]، ذلك أنّ مفهوم الشهادة يشير أساساً إلى معنى جامع لـ«الحضور، والعلم، والإعلام»[١٥٠] معاً، فإنّ الشهادة على الناس كما يصوغها الخطاب القرآني: **﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾**[١٥١]، كوظيفة للجماعة المؤمنة بالرسول الخاتم محمد (ﷺ) هي شهادة على حضور (شهود) تحرير النّاس ومنحهم حريتهم بالاختيار، ووضعهم أمام خيار الإيمان

---

(١٤٨) غليون، **نقد السياسة: الدين والدولة**، ص ٤٤.

(١٤٩) البخاري، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله (ﷺ) وأيامه**، ج ٢، ص ٢٤٨، رقم ٢٦٤٢.

(١٥٠) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٣، ص ١٧٢.

(١٥١) «سورة البقرة،» الآية ١٤٣. انظر معنى الشهادة في تفسير الآية في: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ٣، ص ١٤٦.

وقد ورد في حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم: «يُدْعَى نُوحٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيَقُولُ: لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ يَا رَبِّ! فَيَقُولُ: هَلْ بَلَّغْتَ؟ فَيَقُولُ: نَعَمْ. فَيُقَالُ لأُمَّتِهِ: هَلْ بَلَّغَكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: مَا أَتَانَا مِنْ نَذِيرٍ! فَيَقُولُ: مَنْ يَشْهَدُ لَكَ؟ فَيَقُولُ: مُحَمَّدٌ وَأُمَّتُهُ، فَتَشْهَدُونَ أَنَّهُ قَدْ بَلَّغَ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾، فَذَلِكَ قَوْلُهُ جَلَّ ذِكْرُهُ: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾، وَالْوَسَطُ الْعَدْلُ». والقصد من الرواية حث المؤمنين الأوائل على الشهادة وعدم خيانة نبيهم كما خان نوحاً قومُهُ. انظر: البخاري، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله (ﷺ) وأيامه**، ج ٣، ص١٩٣، رقم ٤٤٨٧.

التوحيدي المنزل، ذلك أنّ الشهادة هي موقف إدراكي خالص، و«الجهاد» هو الوسيلة إلى الشهادة على الناس، حيث سيكشف الخطاب القرآني ذلك بالأمر: ﴿**وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ**﴾(١٥٢).

إذا كان هذا هو المفهوم الأصل للشهادة(١٥٣)، فإنّ الذين قتلوا في سبيل إعلاء كلمة الله لأداء الشهادة الواجبة على الناس «شهادتهم على الأمم»(١٥٤) أطلق عليهم المؤمنون الأوائل وصف «**الشهيد**» في سبيل الله؛ لأنه قتل في أثناء أدائه الشهادة على الناس، «تنتهي شهادته بالجهاد لإزالة العوائق التي تُضلّ الناس وتفتنهم من أي لون كانت هذه العوائق.. فإذا استشهد [قتل] في هذا فهو، إذاً، «شهيد» أدّى شهادته لدينه، ومضى إلى ربه»(١٥٥). غير أنّ مفهوم الشهادة لم يلبث حتى انكمشت دلالته إلى حدود «الموت في سبيل الله»، وهو مفهوم يجد أصله في بعض النصوص النبويّة، إلاّ أنّ هذا المفهوم التداولي للشهادة أنسى المفهوم القرآني الأصل، وأدّى تطاول الأزمان إلى تحوير قيمة «الشهادة» كما تبدو في الخطاب القرآني لتصبح مرتبطة في شكل كامل بالموت، كما يظهر في تعبير «النصر أو الشهادة» المعروف، الذي لم يرد قطّ لا في الخطاب القرآني ولا في العهد النبوي(١٥٦).

---

(١٥٢) «سورة الحج،» من الآية ٧٨.

(١٥٣) قارن بـ: المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج ٦، ص ١٦٢. وكان قد تنبه محمد شحرور إلى أن مفهوم الشهادة في القرآن ليس مطابقاً لما هو شائع في الفقه والأدبيات الإسلامية، إلا أنه ذهب بعيداً في تأويله معناه. انظر: شحرور، **الإسلام والإيمان: منظومة القيم**، ص ٢٤٠ و٢٥٣.

(١٥٤) الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٣٩. وقد سميت العبارة «لا إله إلا الله محمد رسول الله» الشهادتين، باعتبارين، أحدهما؛ الشهادة أمام الناس على النفس، والثاني؛ مجازاً لأنها غاية الشهادة ذاتها.

(١٥٥) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ط ١٧ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢)، ج ٢، ص ٨١٠.

(١٥٦) ومع أن الخطاب القرآني استعمل تعبير «إحدى الحسنيين» [التوبة: ٥٢] وهو يعني به حسب السياق القتل في سبيل الله والفوز بالجنة، أو القتل في سبيل الله أو النصر، وليس في السياق أي تلميح من أي نوع كان بأن «القتل» أو «الموت في سبيل الله» هو عين «الشهادة»، فمفردة الشهادة (بالمعنى السياسي) لم ترد في هذه السورة على الإطلاق. حول معنى هذا التعبير في القرآن انظر مثلاً: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ١٤، ص ٢٩١.

هذا يجعلنا نفهم مغزى العمل الذي قام به النبي (ﷺ) بعد صلح الحديبية، أعني إرسال الرسائل للملوك والأباطرة والتخطيط للفتح من بعده، إذ معنى إرسال رسائل إلى ملوك الجهات الثلاث (الروم، والفرس، والأحباش)[157] لم يكن مجرّد دعوة دينيّة عن بعد، وإنّما كانت شقّاً لطريق الأمة للإدلاء بشهادتها على الناس وتحقيق رسالتها في مجرى التاريخ البشري، وقد ورد عن النبي (ﷺ) القول لأصحابه المؤمنين: «تَغْزُونَ جَزِيرَةَ الْعَرَبِ فَيَفْتَحُهَا اللَّهُ ثُمَّ فَارِسَ فَيَفْتَحُهَا اللَّهُ ثُمَّ تَغْزُونَ الرُّومَ فَيَفْتَحُهَا»[158]. ويفسر لماذا أصبحت البيعة للنبي (ﷺ) بعد فتح مكة «على الإيمان والجهاد»[159] فحسب.

خلاصة القول، إنّ القيمة السياسيّة العليا في القرآن هي المساواة، التي تنحدر على نحو مباشر من الاعتقاد المركزي وهو التوحيد الخالص، والمساواة هنا هي المساواة السياسيّة الراجعة إلى الأصل البشري المشترك الواحد، لا الاجتماعية أو الاقتصادية التي تذهب إليها بعض المدارس الفلسفيّة الحديثة، فالتفاوت الاجتماعي الاقتصادي جزء من منطق التدافع التاريخي، وبإمكان المتلقّي للخطاب القرآني أن يعثر على آيات كثيرة تقرّ بهذا التفاوت وتراه أمراً محتوماً لا مناص من الاعتراف به، ليس أقلّها هذا الخطاب الجامع: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[160].

---

(157) انظر هذه الرسائل في: محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، ط 5 مصححة ومنقحة ومزيدة (بيروت: دار النفائس، 1985)، ص 99 وما بعدها.

(158) مسلم بن الحجاج، **الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم**، ج 4، ص 2225، رقم 2900.

(159) هذا التعبير جزء من حديث نبوي شريف عن الصحابي مُجَاشِعٌ قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم بِأَخِي بَعْدَ الْفَتْحِ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، جِئْتُكَ بِأَخِي لِتُبَايِعَهُ عَلَى الْهِجْرَةِ؟ قَالَ: «ذَهَبَ أَهْلُ الْهِجْرَةِ بِمَا فِيهَا»! فَقُلْتُ: عَلَى أَيِّ شَيْءٍ تُبَايِعُهُ؟ قَالَ: «أُبَايِعُهُ عَلَى الإِسْلَامِ وَالإِيمَانِ وَالْجِهَادِ»، وفي رواية: «على الجهاد والخير». انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 1487، رقم 1863، والبخاري، **الجامع الصحيح**، ج 3، ص 153، رقمان 4305 و4306.

(160) «سورة الأنعام،» الآية 165. بملاحظة ما أشرنا إليه آنفاً من أن الابتلاء هو التغيير نحو الأحسن (التطوير). انظر الفصل السابق.

وستولّد هذه القيمة السياسيّة العليا بالتضافر مع مفهوم التوحيد الخالص قيمة فرعيّة هي «الفتح»، الذي يعني تحرير الناس وتهديم الأرباب من دون الله وجعل البشر متساوين، وكانت نتيجة هذه القيمة في ديانة مكمّلة للديانات التوحيديّة في قلب العالم القديم «مركزها هذه المرة شعبٌ جديدٌ وأرضٌ جديدة أيضاً، يعيشان في قلب التنازع الإمبراطوري على العالم، وهما في معزل عنه أو في حماية طبيعيّة سمحت للشعب أن يحتفظ بروح الحرية والكرامة والسيادة الذاتية، وجعلت من الأرض ساحة صراع ومناورة ذاتيّة مستقلة»[١٦١] هي «كسر حدود التقسيمات القديمة للمجتمعات الزراعيّة التي كانت محاصرة بين واحات معزولة ومضطرة إلى أن تشنّ الحروب باستمرار في محيطها البربري للدفاع عن نفسها»[١٦٢]، وبما تحمله من إيمان بإله واحد لجميع البشر فتحت الديانة التوحيديّة التواصل الروحي والاجتماعي في وسط العالم (تقاطع القارات الثلاث)، بمعزل عن الدول والممالك والانتماءات القوميّة، بالإضافة إلى ذلك «سمحت بربط واحات الحضارة جميعها في نظام تجاري وثقافي واحد لم تعرفه الإنسانيّة من قبل، وبذلك خلقت الإطار والمجال الجغرافي والفكري لإخصاب قوى ماديّة وعقليّة لا سابق لها، والعمل على تبلورها ونموّها. ولم يكن من قبيل الصدفة أن يكون مركز هذه الحضارة الوسيطة العالم العربي؛ ذلك أنّ هذا العالم (. . .) سوف يصبح أداة الوصل بين حضارات آسيا البعيدة والمقطوعة مليّاً عن الغرب، وحضارات الغرب والجنوب الإفريقي»[١٦٣]، باختصار: أصبح الإسلام بهذا الفتح «مركز تركيب حضاري عالمي بقدر ما أتاحت عقيدته نفسها توحيد الحقيقة الإنسانيّة ونفي الدول والممالك والسلاطين، وجعل الأرض مهاداً يجري عليها الإنسان من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب مدعّماً بعناية الله، وثقته وإيمانه برعايته وتأييده»[١٦٤].

وفي ديانة كونيّة خُطّط لها أن تكون خاتمة، كان من المحتّم أن تنزل

---

(١٦١) غليون، نقد السياسة: الدين والدولة، ص ٤٤.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٤٤.

وسط العالم ليمكّن ذلك المؤمنين من الشهادة على الناس، التي كان الفتح وسيلتها: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾[١٦٥]، وستكون «الشهادة على الناس» إذاً هي القيمة الأبرز التي سيولّدها مفهوم الفتح نفسه، القيمة التي سيُجرِي عليها تطاول الزمن تعديلات عديدة أدّت في النهاية إلى فقدانها المعنى الجوهريَّ فيها.

(١٦٥) «سورة البقرة،» الآية ١٤٣.

الفصل السادس

سُلَّم القيم السياسية

ليست قيمة المساواة هي القيمة السياسيّة الوحيدة التي يمكن متلقّي الخطاب القرآني أن يجدها، فثمّة قيم سياسية عديدة أخرى يمكن ملاحظتها بوضوح في هذا الخطاب، غير أنّ هذه القيم ليست على مرتبة واحدة، فبالإمكان تمييز قيم أساسية وأخرى فرعية، وحتى يمكننا أن نقوم بعمل بتحديد هذه القيم بنوعيها، ثم ترتيبها وفق سلّم قيمي، فإنّنا سنعمد إلى رؤية العالم التوحيديّة كما تبدو في الخطاب القرآني، ونبحث عبر مفاهيمها الأساسيّة القيم المقابلة لها، على أساس أنّ القيم السياسيّة هي الوجه الآخر للمفاهيم الاعتقاديّة التي اشتقّت منها النظرية السياسيَّة كما أشرنا في مطلع المبحث السابق. من المفيد ترتيب العقائد حسب أهمّيّتها لاستخراج القيم وفقاً لترتيبها الوجودي، على أنّ هذا الترتيب لا يعني بالضرورة أنّ القيم المقابلة له مرتّبة سلمياً وفقاً للتسلسل ذاته، ففي عالم السياسة يجب الأخذ بعين الاعتبار غاية الفعل الإنساني كما تبدو في الخطاب القرآني بالحسبان تماماً كما نأخذ أصل الوجود وموقع الإنسان فيه، ذلك أنّ غاية الفعل السياسي تمثّل الممارسة الخطابيّة المهيمنة التي يفترض أن تؤطّر تمام الفعل السياسي وتحكم مساره.

وفي حين يبتدئ الوجود الإنساني كفرع عن الوجود الأزلي لله الواحد الأحد الذي لا شريك له ولا ولد، فإنّ نهاية الوجود الإنساني تبدأ عند

إنجاز ما يُسمّيه الخطاب القرآني «الاستخلاف»[1] عن الله، المفهوم الذي يختصر معنى العمل على الازدهار والنمو أو بتعبير خلدوني «العمران»[2] أو التحضُّر، بحيث يبدو التوحيد والاستخلاف قطبين متكاملين للوجود الإنساني، فـ«الله» الخالق والمالك للكون سخّره، وسخّر الأرض خاصةً، للإنسان ﴿ما فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾، وأنعم على الإنسان بالحرية والعقل والقدرة على العمل كأساس لممارسة دور الاستخلاف في الأرض: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾[3]. هذا الاعتقاد الذي سيكمل فصول نزع السحر عن العالم من جهة، ويؤشّر إلى دور الرسالات التوحيديّة في تأهيل البشر لممارسة حضورهم الحسّي والملموس، مقابل انسحاب الفعل الإلهي المباشر لصالح ممارستهم لدور أكبر في الأرض، ليس اعتقاداً سياسيّاً بالمعنى المباشر، وإنّما هو اعتقاد يشمل الفعل الإنساني، عموماً، من أدقّ تفاصيله إلى أوسع عموم له بوصفه «الأمانة» التي حُمّل عبأها الإنسان[4]، ومع ذلك

---

(١) حول مفهوم «الاستخلاف» قارن بـ: عبد المجيد النجار، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع**، سلسلة المنهجية الإسلامية؛ ٥، ط ٢ (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣)، ص٦١، وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **في النظرية السياسية من منظور إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**، سلسلة الرسائل الجامعية؛ ٢٥ (هيرندن: فيرجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨)، ص ٢٨٩.

(٢) حول مفهوم العمران في القرآن قارن بـ: عبد الرحمن بن إبراهيم المطرودي، **الإنسان: وجوده وخلافته في الأرض في ضوء القرآن الكريم** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٠)، ص ٣٣٠، وملكاوي، «العمران في منظومة القيم الحاكمة،» ص ٦.

(٣) «سورة لقمان،» الآية ٢٠. وانظر: «سورة التوبة،» الآية ٧٩؛ «سورة النحل،» الآية ١٤؛ «سورة الحج،» الآية ٦٥؛ «سورة الزخرف،» الآية ١٣، و«سورة الجاثية،» الآية ١٢.

(٤) كما تشير الآية: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ [الأحزاب: ٧٢]. ومع أنّ مجمل المفسرين يرون أن الأمانة هي «التكاليف الشرعية» فيما يرى بعضهم أنها «العقل» الإنساني، فإنّنا نميل إلى أنها «الخلافة في الأرض» (وهو رأي لسيد قطب أيضاً)، وذلك أنّ دلالة إباء السماوات والأرض (والمقصود كل المخلوقات) مجاز عن العجز في أدائها، وأن القادر الوحيد على ذلك تكوينياً الإنسان وحده، وذلك أن التكاليف الشرعية ليست مقصودة لذاتها، ولا العقل الإنساني والقدرات البشرية منحت للإنسان لمجرد الامتلاك، ثمة غاية كبرى وأمانة مقابل ذلك عليه أن يعمل لأجلها، وليس غير الاستخلاف غاية للفعل الإنساني في الخطاب القرآني

ويشير قطب إلى أن الآيات القرآنية تعلن «في سور متعددة، أن الله جعل هذا الكون ـ لا الأرض وحدها ـ عوناً له [الإنسان] في هذه الخلافة (...) [فهو] خلقٌ متفرد لا في الأرض وحدها، ولكن في الكون كله. فالعوالم الأخرى من ملائكة وجن وما لا يعلمه إلا الله من الخلق؛ =

فقد ذهب العديد من الكتّاب والباحثين إلى أنه قيمة حضاريّة وسياسيّة في الوقت نفسه(٥).

وبالإمكان القول إنّ البنية الرئيسة للمنظومة الاعتقادية كما يمكن ملاحظتها في الخطاب القرآني تتألّف من العناصر الأساسيّة الآتية على الترتيب: الله، الملائكة، الإنسان، الرسول، الكتاب، اليوم الآخر(٦)، وهذا الترتيب مستمَدّ من ترتيب الوجود ذاته. وإذا ما استثنينا مفهومي «الملائكة» و«الرسول» اللذَيْن لا يعكسان قيماً سياسيّة بشكل مباشر، فإنّ العناصر الأربعة المتبقيّة تعكس قيماً كبرى ذات أبعاد سياسيّة مباشرة وبالغة الوضوح، ففي حين يقتضي الإيمان بالوحدانيّة الخالصة لله ربّ العالمين قيمتي **«المساواة»** وتالياً **«التعدديّة»** (أو بتعبير قرآني «الاختلاف») بين البشر، فإنّ الاعتقاد الخاص بأنّ الإنسان أكرم المخلوقات ومتفوق عليها في تكوينه الذي هُيِّئ به في أحسن صورة وتقويم، يقتضي قيمة **«الكرامة الإنسانية»**، وبما أنه خُلق ليُستخلَف في الأرض فقد زُوِّد بالقدرة على الاختيار والإرادة، مما يقتضي قيمة **«الحرية»**. في حين يقتضي الإيمان بالكتاب بما هو «شرعة» وقانون قيمتي **«الشرعيّة»** القانونية، و**«السلام»** والأمن الاجتماعي، ويقتضي بخلافة الإنسان في الأرض كغاية للفعل الإنساني قيمة **«الصَّلاح»** أو العمل الصالح، فإنّ الاعتقاد باليوم الآخر يقتضي قيمة **«المسؤولية»** الفردية.

= لها وظائف أخرى، كما أنها خلقت من طبائع أخرى تناسب هذه الوظائف. وتفرد الإنسان وحده بخصائصه هذه ووظائفه. يدل على ذلك قول الله تعالى: **﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها، وحملها الإنسان، إنه كان ظلوماً جهولاً﴾** (...) هذه الأهمية التي تخلعها القصة ومجموع النصوص القرآنية على هذا الكائن الإنساني لا تقتصر على دوره في خلافة الأرض، بهذه الخصائص المتفردة؛ ولكن صورتها تكمل بتأمل الآفاق والمجالات التي يتحرك فيها، والعوالم التي يتعامل معها. إنه يتعامل تعاملاً مباشراً مع ربه الجليل سبحانه! هو الذي أنشأه بيده، وأعلن ميلاده في الملأ الأعلى». انظر: قطب، **في ظلال القرآن**، ج ٣، ص ١٢٧٣؛ الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ٢٠، ص ٣٣٦، والبغوي، **معالم التنزيل**، ج ٦، ص ٣٨٠.

(٥) انظر مثلاً: أبو الفضل والعلواني، **نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهاجية وتاريخية**، ص ١١٥، ولؤي صافي، **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي؛ ١١ (هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، ص ١٠٧.

(٦) بالرغم من أن «الملائكة» هي أحد عناصر الإيمان الأساسية أيضاً، إلا أننا لا نجد قيمة سياسية يمكن أن تقابل هذا المفهوم.

أولاً: القيم الأساسية (فهم الأصول)

يمكن أن يستدل محلّل الخطاب بمئات الآيات على وجود تلك القيم، صراحة وضمناً في كامل أنحاء القرآن، وباستثناء قيمة «المساواة» التي سبق وقمنا بدراستها في المبحث السابق، فإنّنا سنقوم بملاحظة تقدّم الخطاب القرآني والعمل على تحليل القيم الأساسيّة هذه وفقاً لأهميّتها، لنعمد، بناء على ذلك، إلى ترتيب التعارضات ونظامها بينها. على أنّ فهم القيم السياسيّة الأساسيّة التسع يستدعي ملاحظة كيفيّة انبثاقها من المفاهيم الكبرى الأولى، ورؤية بعض تجلّياتها في المفاهيم والأحكام الأخلاقيّة والتشريعيّة:

١ ـ التعددية

التعدّد بما هو مقابل ضروري للوحدة، هو مفهوم عددي بالمعنى الرياضي للكلمة، هو تعدّد الخلق مقابل وحدة الخالق[٧]، هكذا سنعثر منذ الآية الأولى في القرآن أنّ مقابل مفهوم «الله» الرب هنالك جماعة «العالمين»: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[٨] في حين إنّ آخر كلمتين في القرآن هما ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾[٩]، وهما مفهومان تكثيريّان يحملان مفهوماً عدديّاً رياضيّاً في سياق مقابلة بالله بوصفه الإله والربّ الواحد للبشر المالك لكلّ شيء[١٠]، وليس في القرآن مخاطبة للبشر بوصفهم، موضوعيّاً، فرداً واحداً، إلا في قصة آدم الذي به بدأ الوجود الإنساني، ومع ذلك لم يخاطب آدم بصفة «الإنسان» بأل التعريف، ولا حتّى بصيغة النكرة، ذلك أنّ آدم لم يكن وحده، وحين أخبر الله الملائكة بأنّه خالقٌ بشراً من طين خلق آدم، وخلق معه زوجه، أي إنه ابتدأ الخلق الإنساني متعدّداً، الأمر الذي سيؤكّده الخطاب القرآني لاحقاً بالآية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا

---

(٧) لاحظ جمال البنّا أن مفهوم الوحدانية في العقيدة الإسلامية يستلزم التعددية فيما سوى الله. انظر: جمال البنّا، التعددية في مجتمع إسلامي (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ٢٠٠١)، ص ٦. وقارن أيضاً بـ: محمد عمارة، التعددية: الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية (القاهرة: نهضة مصر، ١٩٩٧)، ص ٦.

(٨) «سورة الفاتحة،» الآية ٢.

(٩) «سورة الناس،» الآية ٦.

(١٠) في سورة الفاتحة، الله هو رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين والمعبود الهادي إلى الصراط المستقيم (الآيات: ٢ ـ ٦) وفي سورة الناس، الله هو رب الناس وإلههم، ومالكهم (الآيات ١ ـ ٣).

﴿لِلْمَلآئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ﴾[11].

على أنّ هذا التعدّد الذي يبدو رياضيّاً صرفاً سيصبح مفهوماً أكثر غنىً عندما يضمّ إليه الخطاب القرآني مفهوم «الاختلاف» المتعلّق بتنوّع البشر، حيث يعتبر الخطاب القرآني أنّ الاختلاف البيولوجي المتعلّق بالجنس والنوع[12]، والأعراق (الألوان)[13] وفي طبائع البشر ومحاكماتهم وتصوّراتهم التي تعبّر عنها لغاتهم (اللسان)[14]، والانتماء الاجتماعي (شعوب وقبائل)[15]، بالإضافة إلى التفاوت الاقتصادي والمعاشي[16] وفي درجات التأهيل والكسب[17]، حقيقة موضوعيّة تتّصل بالتنوّع الإنساني وغناه، إلاّ أنّ هذا التنوّع يقوم على اختلاف لا يمسّ بأصل التكوين الإنساني المشترك الواحد؛ فالبشر جميعهم صدروا «من نفس واحدة»[18]، وفطرة الله التي فطر الناس عليها هي أيضاً واحدة فيهم جميعاً على حدّ سواء[19]. وفي حين يوازي فيه مفهوم التعدّد الرياضي التعدّد التنوّعي (الاختلاف)، فإنّه يصبح بإمكاننا الحديث عن قيمة التعدّدية كقيمة مركّبة.

على أنّ هذه التعدديّة التكوينيّة للبشر تولّد بالضرورة التعدّديّة السياسيّة، القيمةَ التي يُرى من خلالها المجتمع السياسي باعتباره مجتمعاً متعدّد الروابط

(١١) «سورة الأعراف،» الآية ١١.

(١٢) انظر مثلاً: «سورة الحجرات،» الآية ١٣. وخاصة تعبير ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى﴾. وانظر أيضاً: «سورة النجم،» الآية ٤٥؛ «سورة القيامة،» الآية ١٩، و«سورة الليل،» الآية ٣.

(١٣) انظر: «سورة الروم،» الآية ٢٢. وخاصة تعبير ﴿اخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾.

(١٤) انظر: «سورة الروم،» الآية ٢٢.

(١٥) انظر: «سورة الحجرات، الآية ١٣. وخاصة تعبير ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ﴾.

(١٦) انظر: «سورة الزخرف،» الآية ٣٢، وخاصة التعبير: ﴿رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضاً سُخْرِيّاً﴾.

(١٧) انظر: «سورة الأنعام،» الآية ١٦٥، وخاصة تعبير ﴿ورفع بعضكم فوق بعض درجات﴾، وانظر أيضاً: «سورة الزمر،» الآية ٩، وخاصة تعبير: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾.

(١٨) انظر هذا التعبير في: «سورة النساء،» الآية ١؛ «سورة الأنعام،» الآية ٩٨؛ «سورة الأعراف،» الآية ١٨٩، و«سورة الزمر،» الآية ٦.

(١٩) انظر: «سورة الروم،» الآية ٣١. والآية تتحدث عن الإيمان بالتوحيد الخالص لله بوصفه فطرة إنسانية ثابتة، وهو إيمان يقتضي وحدة الأصل البشري والمساواة بين البشر على ما أوضحنا في الفصول السابقة.

والانتماءات السياسيّة تجمعه مصالح مشروعة مختلفة[٢٠]؛ ذلك أنّ «السلطة السياسيّة هي واقع من معطيات الطبيعة البشرية»[٢١] وأثرٌ حتميّ لها[٢٢]، اعتبار هذه التعدّدية هو الوجه الآخر للشورى، ذلك أنّ الشورى تُضمر اعترافاً جوهرياً بالتعدّديّة السياسيّة، وتمثّل، أساساً، مبدأ المشاركة في صنع القرار، أو المشاركة السياسيّة، قد لا نعثر على آيات كثيرة يصرّح فيها الخطاب القرآني بالتعدّدية السياسيّة مقارنة بما يمكننا ملاحظته من العديد من النصوص التي تشير صراحة إلى التعدديّة التكوينيّة للبشر، إضافة إلى ذلك؛ فإنّ خطاب القرآن للمؤمنين كجماعة، في موضوعات ذات طبيعة سياسيّة يعكس هذا الاعتراف، كالأمر المتصل بإنفاذ العهود السياسيّة: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُواْ عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّواْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾[٢٣]، والأمر بإعداد القوّة لمواجهة عدوّ جماعة المؤمنين: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ﴾[٢٤]، وكذلك الأمر للنبي (ﷺ) بإدارة أمر الجماعة المؤمنة بالشورى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾[٢٥] وغير ذلك كثير،

---

(٢٠) مفهوم التعددية السياسية (Political Pluralism) في الفكر السياسي الحديث ينتمي إلى الفكر الليبرالي، حيث يرى فيه الليبراليون اعترافاً بحقيقة التنوع الموضوعي في المجموعات السياسية في المجتمع، ومبدأ لتوزيع السلطة وعدم الاستفراد بالحكم من قبل مجموعة سياسية مهيمنة، وينظر إليه على ضمانة لعدم «تمركز الحكم» ولـ«تحقيق المشاركة» السياسية، و«توزيع المنافع» على جميع أعضاء المجتمع السياسي، ويعارض هذا المفهوم اتجاه اليساريين، واليمينيين (المحافظين) الجديد. انظر: **موسوعة السياسة**، رئيس التحرير عبد الوهاب الكيالي ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ج ١، ص ٧٦٨ ـ ٧٦٩، و Kung Chuan Hsaio, *Political Pluralism; a Study in Contemporary Political Theory* (London: K. Paul, Trench, Trubner and Co.; New York: Harcourt, Brace and Company, Inc., 1927), p. 116.

وللاستزادة، انظر أيضاً: Charles Blattbreg, *From Pluralist to Patriotic Politics: Putting Practice First* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2000).

(٢١) محمد طه بدوي، **النظرية السياسية: النظرية العامة للمعرفة السياسية** (القاهرة: المكتب المصري، [د. ت.])، ص ٣٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢٣) «سورة التوبة،» الآية ٤.

(٢٤) «سورة الأنفال،» الآية ٦٠.

(٢٥) «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

بل إنّ الخطاب القرآني لم يتوجّه ولا مرة واحدة إلى أولي الأمر، وإنّما إلى الجماعة المؤمنة، دائماً، ولم يتحدّث القرآن عن «ولي أمر» وإنّما عبّر دائماً بصيغة الجمع «أولي الأمر»، وذلك أنّ الفرديّة والاستفراد بالقرار الخاص بالجماعة السياسيّة مناقض للتعدديّة.

على أنّ الخطاب القرآني يستخدم مفردة «**الطائفة**» في التعبير عن الجماعات السياسيّة: **﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ﴾**[٢٦]، فالخطاب يوضح بأنّ الانقسام السياسي إلى طوائف ينبغي ألّا يتحوّل إلى صراع بينها، وهو ضمناً لا يُظهر تناقضاً بين التطييف (الانقسام إلى طوائف) وبين الإيمان والبقاء كجزء من جماعة المؤمنين، ما لم يؤدِّ ذلك إلى صراع يفضي إلى زوال الجماعة ذاتها وانهيارها، الأمر الذي عبّر عنه القرآن بـ«**التنازع**»[٢٧] الذي يؤدّي إلى ذهاب ريح المؤمنين، أي قوّتهم المتأتيّة من كونهم جماعة موحدة: **﴿وَلَا تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾**[٢٨]. وعلى أيّة حال؛ فقد كان التعبير القرآني «طائفتان من المؤمنين» مقصوداً لبيان إمكانيّة التعدّد السياسي وعدم تعارضه مع الإيمان على الأقل، وسيتكرّر استخدام هذا المفهوم على امتداد الخطاب متردّداً بين دلالة الجماعة السياسيّة ومطلق الجماعة في إطار الجماعة الأم.

وبالرغم من أنّ مفهوم «الطائفة» بات يحيل في العصر الحديث إلى الانقسام الديني والاختلاف الملّي والمذهبي، ما يجعل الانقسام السياسي المبني على الانتماء الطائفي أحد أكبر الأخطار التي تهدّد تماسك المجتمعات السياسيّة، ذلك أنّ هذا الانقسام السياسي سيفضي غالباً إلى انتقال الصراع الديني إلى الصراع السياسي، وبما أنّ الصراع الديني هو صراع إلغاء وليس صراع تسوية، بوصفه صراعاً على استحواذ الحق، فإنّ الصراع السياسي الناشئ عن التطييف الديني يفضي إلى نهايات مأسوية، تقضي غالباً على وحدة المجتمع السياسي. إلاّ أنّ ذلك لا يعني أن الاستخدام الحديث لمفهوم الطائفة

---

(٢٦) «سورة الحجرات،» الآية ٩.

(٢٧) «سورة الأنفال،» الآية ٤٦. وانظر، حول دلالة مفهوم «التنازع» في الخطاب القرآني، الفصل السابق من هذا الكتاب.

(٢٨) «سورة الأنفال،» الآية ٤٦.

هو ذاته الاستخدام القرآني، فمفردة «طائفة» تحيل إلى فعل لغوي يشير إلى معنى «الدوران حول الشيء»[٢٩]، فيما يحيل الاسم (طائفة) إلى الجماعة التي «تُطِيفُ بـ [الشخص] الواحد أو بالشيء»[٣٠]، على ما ذهب ابن فارس، الذي أشار إلى أنّه «لا تكاد العرب تحدُّها بعدَدٍ معلوم»[٣١]، وبالإمكان ملاحظة أنّ مفهوم الطائفة لا بدّ من أن يتضمّن علاقة بأصلٍ تتمّ الحركة حوله[٣٢]، وهي احتفاظه بالعلاقة بالجماعة الأمّ، فالطائفة ـ وبالنظر إلى الأصل اللغوي ـ هي جماعة لكنّها ضمن جماعة أكبر، إلاّ أنّ سبباً ما جمعها وطوَّفها؛ إذ ما من اجتماع إلا وله سبب. وفي حين يميل مفهوم الطائفة في السياق القرآني بوضوح إلى مفهوم الجماعة الجزئيّة في جماعة أم «هي جماعة المؤمنين عادة»[٣٣] فإن مفهوم الطائفة يحمل، في سياقات عديدة، أبعاداً سياسية ـ اجتماعيّة صرفة.

ففي أوّل استخدام لمفردة «طائفة» في «آل عمران»[٣٤]، إبّان تنظيم الجماعة، التي يفترض أنّها تشكّلت مفهومياً على نحو كامل في سورة **البقرة**، وبناء السلطة السياسيّة على أسس جديدة، يعمد الخطاب القرآني إلى وضعها في إطار سياسي، وفي سياق تاريخي محدّد، فالدلالة الإحاليّة للآية التي استعملت فيها المفردة هناك تتّصل بالعهد النبوي المدني، «ولا خلاف بين أهل التأويل أنّه عنى بالطائفتين: بني سلمة [خزرجيُّون] وبني حارثة [أَوْسيون]»[٣٥]، على حدّ تعبير الطبري، والأمر كان متّصلاً بالتشاور وممارسة الشورى حول تبوُّء «مقاعد للقتال»[٣٦] أو الحشد لمواجهة هجوم قريش وحلفائها من المشركين[٣٧]. على أنّ من الملاحظ بأن الطائفتين ـ كما يوحي السياق ـ جماعتان متمايزتان من المؤمنين في إطار موقف سياسي، إلاّ أنّ المثير للانتباه ربط الطائفة بمفهوم

(٢٩) انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٣، ص ٣٣٨.
(٣٠) المصدر نفسه.
(٣١) المصدر نفسه، وحول اختلاف عدد الأفراد الذين يُطلق عليهم طائفة، انظر: الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٥٣١.
(٣٢) قارن بـ: المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج ٧، ص ١٧٣.
(٣٣) قارن بـ: السيد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي**، ص ٢٩.
(٣٤) «سورة آل عمران،» الآية ١٢٢.
(٣٥) الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ٧، ص ١٦١.
(٣٦) انظر: «سورة آل عمران،» الآية ١٢١.
(٣٧) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٦٢.

«الفشل»: ﴿إِذْ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلَا﴾، ومن الواضح أنّ الفشل[٣٨]، بما يعنيه من ضعف وتردّد وخورَ في العزيمة في موقف ما، لم يمنع من جهة أن تبقى الطائفة جزءاً من جماعة المؤمنين؛ فالآية لم تكتفِ بربطهم بالجماعة المؤمنة بشبه الجملة «منكم»، بل أضافت تأكيداً لا يقلّ أهمّية، وهو نسبة علاقتهما بالله بأنّها علاقة ولاية: «والله وليّهما»، والولاية هي النقيض لمفهوم العداوة على ما سيأتي. ومن جهة أخرى يعني ذلك أن فشل طائفة ما في الجماعة ليس فشلاً للجماعة برمّتها في مواجهة أعدائها.

وسيلاحظ متلقّي الخطاب بأنّ تعبير الطائفة يبقى مكتنزاً بأبعاد سياسيّة، ويكاد لا يرد إلاّ في وقائع موضوعيّة مشخّصة، وسياقات تاريخيّة محدّدة[٣٩]، فتوصف جماعة من المؤمنين بأنّها طائفة، وكذلك جماعة المنافقين بأنّها طائفة، الأمر الذي سيعزّز من كون مفهوم الطائفة مفهوماً محايداً، لا يتّصف على نحو مباشر بالإيجابيّة ولا السلبيّة، غير أنّ مفهوم الطائفة يبقى مرتبطاً دائماً بفعل ووجهة نظر تتعلّق بواقع سياسي ما، ففي أوّل ورود كانت «طائفتان من المؤمنين» تهمّان بالفشل[٤٠]، ولنراقب الأفعال التي ترتبط بمفردة الطائفة في الورود الثاني المتعلّق بطائفتين ومنافقين: «يغشى طائفة» (من المؤمنين)، و﴿يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لا يُبْدُونَ﴾ (المنافقين)، و«يقولون»، «أهمّتهم أنفسهم»[٤١]، وهي أفعال تتعلّق بمجال النظر وممارسة الإرادة الجماعيّة.

يستمرّ الخطاب القرآني في تقدّمه في استخدام مفهوم «الطائفة»، ليتناول مرة أخرى المنافقين بوصفهم طائفةً، لكنّها أرادت أن «تُضلّ» النبي (ﷺ) وتحرفه عن مسعاه، وقد سبق وأشرنا إلى أنّ المنافقين هم جماعة سياسيّة قبل أن تكون دينيّة، تحاول تقويض السلطة المنظّمة التي أسّسها النبيّ (ﷺ) في المدينة بعد هجرته، و«الضلال» ـ كما هو واضح ـ في هذا السياق الجديد لـ الطائفة هو الحرف عن «الكتاب والحكمة»، ومن الملاحظ استمرار استعمال الفعل «همّ»: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ

---

(٣٨) انظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص ٦٣٧.

(٣٩) انظر: «سورة آل عمران،» الآية ١٥٤.

(٤٠) انظر: «سورة آل عمران،» الآية ١٥٤.

(٤١) انظر: «سورة آل عمران،» الآية ١٥٤.

وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍ وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً﴾[٤٢].

بالتقدّم قليلاً ينتقل الخطاب إلى وصف الجماعات السياسيّة للكافرين بالطوائف، وسيكون ثمّة علامة بارزة هذه المرة، هو اقتران جديد لمفهوم الطائفة بـ«الشوكة» (القوة): ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ، وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ، وَيُرِيدُ اللَّهُ أَن يُحِقَّ الحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾[٤٣]، والآية تحمل دلالة إحاليّة تشير إلى سياق متصل بالعهد النبوي المدني، وقد ذكر المفسرون أنّ الطائفتين الواردتين في الآية هما جماعتان من المشركين، إحداهما يتزعمها «أبو سفيان بن حرب إذ أقبل بالعير من الشام، والطائفة الأخرى [يتزعمها] أبو جهل ومعه نفر من قريش. فَكَرِهَ المسلمون الشوكة والقتال، وأحبّوا أن يلقوا العير، وأراد الله ما أراد»[٤٤]، ومن البيّن أنّ الأمر يتعلّق بالصراع (وليس بالخلاف) بين جماعة المؤمنين الأوائل ككلّ وطائفتي المشركين الذين ينتمون إلى جماعة عدوّة، ذلك أنّ الطائفتين تمثّلان تنويعاً في جماعة واحدة هي المشركون.

وبالرغم من أنّ الخطاب القرآني يستعمل مفهوم «طائفة» في سياق جنائي صرف، وهو الشهادة على تطبيق عقوبة الزنا على مرتكبيها: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا

---

(٤٢) «سورة النساء،» الآية ١١٣.

وبالرغم من أنّ عموم المفسرين يذهبون إلى أنّ ذلك متعلّق بطائفة من المؤمنين خانوا أنفسهم، في قضية سرقة درعين وحاولوا الدفاع عن مرتكب السرقة كي لا يقع تحت طائلة العقوبة. إلا أننا نرجح ما قاله بعض المفسرين بأن الطائفة المعنية في هذه المنافقين، فتعبير «خوّان» و«أثيم»، و«الذين يختانون أنفسهم» في وصف الطائفة (في الآيات السابقة) لا ينطبق على الكافرين، خصوصاً وأن القرآن لم يستخدم مفردة الخيانة إلاّ مع الكافرين. كما إن تعبير مثل: ﴿يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍ﴾ شبيه للغاية بتعبير ورد فقط حق أهل الكتاب في سياق مواجهة مع النبي: ﴿وَدَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [آل عمران: ٦٩]. خصوصاً وأنّ سبب النزول مرتبط بأحد المنافقين (طعمة)، وقال الرازي: «اعلم أن العلماء قالوا [إن] هذا يدل على أن طُعمة وقومه كانوا منافقين، وإلا لما طلبوا من الرسول نصرة الباطل وإلحاق السرقة باليهودي على سبيل التخرّص والبهتان». حول تفسير هذه الآية، ورأي من قال بعلاقتها بالمنافقين انظر: الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ٢، ص ١٤٦، وفخر الدين محمد بن عمر ضياء الدين الرازي، **مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)**، ٣٢ مج (بيروت: دار الفكر، ١٩٨١)، ج ١١، ص ٣٢.

(٤٣) «سورة الأنفال،» الآية ٧.

(٤٤) الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ١٣، ص ٤٠٣.

طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾(٤٥)، إلا أنه سرعان ما يعود إلى سياق سياسي، كما لو أن هذا السياق هو الأصل، حيث سُيدخل هذه المرة مفردة جديدة هي «الشِّيَع» كوصف للجماعات الأهليّة، إذ يعود بنا إلى سياق تاريخي هو زمن الرسالة الموسويّة والعلو الفرعوني، حيث سيصف كيف تمّت الممارسة السياسيّة الفرعونيّة باعتبارها علوّاً في الأرض، التي تألّفت من شقّين؛ **أولهما** تمزيق أهلها شيعاً ثم استضعاف طائفة منهم، كالآتي: ﴿**إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الْأَرْضِ؛ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً، يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ؛ يُذَبِّحُ أَبْنَاءهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءهُمْ**﴾(٤٦)، وإذا كان مفهوم التشيّع يدلّ على معنى التناصر والانقسام في الوقت ذاته(٤٧)، أي التذرر إلى جماعات صغيرة، فإنّه من الواضح أنّها تحيل إلى انتماءات أهليّة ذات طبيعة اجتماعيّة قبليّة(٤٨)، وهي عمليّة تؤدّي إلى إضعاف المجتمع السياسي(٤٩)، وتمهّد الطريق للانقضاض على الجماعات السياسيّة (الطوائف)، ويبدو أنّ الطائفة الوحيدة التي كانت تقاومه هي الطائفة التي تنحدر من أصول إبراهيميّة (بني إسرائيل)، والسبب في ذلك، وقد أصبح هذا الآن بَدهياً في هذه الدراسة، أنّ التوحيد بحدّ ذاته يولّد قيماً سياسيّة تتناقض مع التألّه والتربُّب، وهو الادّعاء الذي سيصل إليه فرعون لا محالة: ﴿**أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى**﴾(٥٠)، و﴿**مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي**﴾(٥١).

يعود الخطاب القرآني مرةً أخرى مع تقدّمه إلى استخدام المفردة في سياق سياسي، محافظاً بذلك على النسق العام لاستخدام المفهوم في القرآن، الأمر يتّصل أيضاً هذه المرة بالمنافقين في المدينة، في وصف جزء من

---

(٤٥) «سورة النور،» الآية ٢.

(٤٦) «سورة القصص،» الآية ٤.

(٤٧) انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٣، ص ١٨٣.

(٤٨) يذهب رضوان السيد إلى أن مفهوم «شيعة» لا يرتبط «بالجذر القبلي بوضوح (...)، وهو يشير إلى مجموعة أو مجموعات بشرية أساس اجتماعها فيما بينها يبدو الرأي الواحد، أو الدين الواحد، لا الأصل القبلي الواحد». انظر: السيد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي**، ص ٢٨ ـ ٢٩، ولكن السياق الوارد في هذه الآية لا يتضمّن إشارة إلى أيّ من الروابط الدينية والفكرية، كما يبدو أنّ رابط «الأصل القبلي» وارداً بقوة.

(٤٩) قارن بـ: إسماعيل، **في النظرية السياسية من منظور إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**، ص ٤٠٤.

(٥٠) «سورة النازعات،» الآية ٢٤.

(٥١) «سورة القصص،» الآية ٣٨.

معركتهم السياسيّة التي تتمحور حول هدم النظام الإسلامي الجديد وممانعته، حيث ستأخذ الممانعة هنا شكل استغلال لحظة حاسمة في تهديد وجودي للجماعة المؤمنة، «حين نزلت الأحزاب حول المدينة، والمسلمون محصورون في غاية الجهد والضيق (...) ابتُلوا واختُبروا وزلزلوا زلزالاً شديداً»[٥٢]، وهي محاولة إضعاف الجماعة المؤمنة عبر دعوتها للتخلي عن معتقداتها الجديدة وموقفها الديني الذي جلب لها «المصائب»: ﴿وَإِذْ قَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَاراً﴾[٥٣].

أخيراً سيختم الخطاب القرآني استعماله للمفردة بالتأكيد على البعد السياسي، حيث سيكون أتباع المسيح عيسى ابن مريم «أنصار الله» الذين نصرهم الله بدوره «على عدوّهم فأصبحوا ظاهرين»[٥٤]، ولا شكّ في أنّ مفاهيم «النصر» و«العدوّ» و«الظهور» في إطار فعل الجماعات هي مفاهيم سياسيّة بالتأكيد، حتى ولو حمّلت أبعاداً أخرى، دينية أو اجتماعيّة. إلاّ أنّ مفهوم الطائفة في آخر استعمال له سيجرّد من أيّ نوع من الدلالات السياسيّة، ويستخدم دلالةً على مطلق الجماعة الصغيرة المنتمية إلى جماعة أكبر منها متمايزة، وهي هنا جماعة من المؤمنين برسالة النبي (ﷺ)، كانت تتعبّد معه وتقوم مصليّة ﴿أَدْنَى مِن ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ﴾[٥٥].

يستدعي مفهوم الطائفة مفهوماً آخر شديد الاتصال في الحقل الدلالي الخاصّ بهذا المفهوم، وهو مفهوم «الحزب»، وعلى خلاف تلك النظرة القرآنيّة الإيجابيّة أو لنقل المتسامحة والمطّردة مع مفهوم الطائفة، سيكون مفهوم الحزب عموماً مفهوماً سلبياً[٥٦]، فهو ظاهرة دالّة على الانقسام وتفتّت الجماعة ذاتها، حيث الأحزاب نفسها تتحوّل إلى جماعات جديدة قائمة بذاتها، وإذ تشير الدلالة اللغوية لـ«حزب» إلى معنى «تجمّع الشيء»[٥٧]

---

(٥٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٦، ص ٣٨٩.
(٥٣) «سورة الأحزاب،» الآية ١٣.
(٥٤) «سورة الصف،» الآية ١٤.
(٥٥) «سورة المزمل،» الآية ٢٠.
(٥٦) قارن بـ: السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي، ص ٣٢.
(٥٧) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٢، ص ٤٣.

واكتظاظه، فإن الحزبَ ليس إلا تجمُّعٍ واكتظاظٍ يؤدّي إلى انقسام الجماعة[٥٨]، ولهذا فقد استعمل الحزب في معنى «النصيب» من الشيء[٥٩]، هكذا سوّغ الخطاب القرآني لنفسه استخدام هذا المفهوم لوصف أتباع النبي (ﷺ) كجماعة منشقة عن جماعة الكافرين، وبهذا المنظار أمكن تقسيم العالم إلى حزبين: «حزب الله» (المؤمنين)، و«حزب الشيطان» (الكافرين)، الأمر الذي مكّن للخطاب القرآني تحميل كل الإيحاءات السلبيّة في هذا المفهوم لخصومه.

استعمل الخطاب القرآني عبارات شديدة السلبيّة للدلالة على الحالة الحزبيّة، مثل: «﴿تَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُراً﴾[٦٠]، و﴿فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً﴾[٦١] ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[٦٢] ﴿فَاخْتَلَفَ الأَحْزَابُ مِن بَيْنِهِمْ﴾[٦٣]، و﴿جُندٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِّنَ الأَحْزَابِ﴾[٦٤]. بل إنّ الخطاب ذهب أبعد من ذلك ليشخص مفهوم الأحزاب وعلى مساحة تاريخيّة واسعة بالأقوام المكذّبة للأنبياء: ﴿وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الأَيْكَةِ أُوْلَئِكَ الأَحْزَابُ﴾[٦٥] ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ﴾[٦٦].

وهكذا، بينما يعزّز الخطاب القرآني التعدديّة السياسيّة بوصفها امتداداً للحقيقة التكوينيّة للبشر في اختلافهم، ولا يرى في الطائفيّة (التعدّد السياسي، ولا السياسي ـ الديني) مشكلة، فإنّه ينظر بسلبيّة شديدة إلى الحزبية (انقسام المجتمع .وتفتّته، وليس التعدّد السياسي)، ويبدو أنّ الاستعمال الاصطلاحي المعاصر للمفردتين معاكس مفهومياً لاستعمال الخطاب القرآني، وهو أمر أثار التباساً وخلطاً في تناول موضوع التعدديّة السياسيّة من منظور إسلامي، فذهب

---

(٥٨) قارن مع تعريف الأصفهاني للحزب: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص ٢١٣.

(٥٩) أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ج ١، ص ١٣٣.

(٦٠) «سورة المؤمنون،» الآية ٥٣.

(٦١) «سورة الروم،» الآية ٣٢.

(٦٢) «سورة المؤمنون،» الآية ٥٣، و«سورة الروم،» الآية ٣٢.

(٦٣) «سورة الزخرف،» الآية ٦٥.

(٦٤) «سورة ص،» الآية ١١.

(٦٥) «سورة ص،» الآية ١٣.

(٦٦) «سورة غافر،» الآية ٥.

بعض الباحثين إلى حُرمة التعدديّة الحزبيّة في الإسلام، على اعتبار أنّ «الأحزاب لم تُذكر في النصوص الشرعيّة إلا مقترنة بالذمّ والوعيد، واقتصرت الإشارة بها إلى أعداء الدين»(٦٧)، الأمر الذي يعني بأنّ الإسلام «لا يتّسع إلا إلى حزب واحد فقط هو حزب الله»(٦٨)!

٢ ـ الكرامة الإنسانية

التكريم مفهوم مركّب، فهو من جهة يحيل إلى التفوّق البشري التكويني على المخلوقات الأخرى، تفوّق تكويني يتضمّن مرتبة أرقى في الخلق، صَرّح به القرآن بعبارات شديدة الوضوح، من قبيل: ﴿لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾، ﴿فَضَّلْنَاهُمْ [بني آدم] عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾(٦٩)، هذا التكريم الذي سيثير الشرّ في صدر بعض المخلوقات الأخرى التي وُهبت إمكانات قريبة من إمكانات الإنسان(٧٠)، سيعبّر رمزيّاً عنه بالأمر الإلهي للملائكة بـ«السجود» للإنسان الأول آدم: «اسجدوا لآدم»(٧١)، الحادثة الرمزيّة التي تدلّ على خضوع الكائنات الحيَّة للإنسان(٧٢)، وموضوعيّاً بـ«التسخير» لـ«ما في السموات وما في الأرض»(٧٣) بأمر الله لسلطة الإنسان، الأمر الذي سيموقع الإنسان في

---

(٦٧) صلاح الصاوي، **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الإعلام الدولي، [د. ت.])، ص ٤٢.

(٦٨) المصدر نفسه.

(٦٩) «سورة الإسراء،» الآية ٧٠.

(٧٠) يشير القرآن في مواقع عدة إلى أن «إبليس» الذي كان من صنف «الجن» المخلوقة من نار، اعترض على تكريم الإنسان، المخلوق من طين، وتفضيله عليه، فامتنع من السجود لآدم الذي أمره الله به: ﴿قَالَ: مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ [سورة الأعراف: ١٢]، وانظر أيضاً: «سورة ص،» الآية ٧٦، ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً. قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إَلَّا قَلِيلاً﴾ [الإسراء: الآيتان ٦١ ـ ٦٢].

(٧١) يرد ذكر هذا الأمر بالتعبير نفسه حرفياً ٦ مرات في الخطاب القرآني، كالآتي: «سورة البقرة،» الآية ٣٤؛ «سورة الأعراف،» الآية ١١؛ «سورة الإسراء،» الآية ٦١؛ «سورة الكهف،» الآية ٥١، و«سورة طه،» الآية ١١٦.

(٧٢) انظر: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ١٧، ص ٥٠١.

(٧٣) «سورة لقمان،» الآية ٢٠، و«سورة الجاثية،» الآية ١٣. وانظر: «سورة إبراهيم،» الآيتان ٣٢ ـ ٣٣؛ «سورة النحل،» الآيات ١٢، ١٤ و٧٩؛ «سورة الحج،» الآيتان ٣٦ و٦٥؛ «سورة العنكبوت،» الآية ٦١؛ «سورة لقمان،» الآية ٢٩؛ «سورة فاطر،» الآية ١٣؛ «سورة الزمر،» الآية ٥؛ «سورة الزخرف،» الآية ١٣، و«سورة الجاثية،» الآية ١٢.

مركز الكون، ذلك أنّ ممارسة الخلافة عن الله تقتضي هذه الشروط[٧٤]، لنراقب كيف يلخّص القرآن ويكثّف التكريم والتسخير الكوني في مطلع القرآن (حسب الترتيب المصحفي) في الآية رقم ٤١ وفي أول ذكر لآدم، والذي سيؤكّده لاحقاً باستمرار كلّما اقتضى الأمر:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً. قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ. وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ. قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ؟. وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾[٧٥].

سيضاف إلى ذلك كلّه، التأكيد القرآني أفضليّة التكوين الخلقي للإنسان، بما في ذلك البعد الجمالي الذي كُثّف دلاليّاً في مفهوم «التقويم»: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[٧٦].

ومن مفهوم التوحيد وقيمة الكرامة الإنسانيّة حرّم الدم البريء حرمة مطلقة: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالحَقِّ﴾[٧٧]، لا استثناء في ذلك، القصاص هو السبيل الشرعي الوحيد لذلك، ليس كعقاب للقاتل وحسب، بل كردع أيضاً لنزعة الثأر واستمرار انتهاك حرمة الدم، ففي «القصاص حياة»[٧٨] للأبرياء، ولكن على مبدإ أن ﴿يُسْرِف فِي الْقَتْلِ﴾[٧٩].

---

(٧٤) قارن بـ: قطب، في ظلال القرآن، ج ٤، ص ٢٢٤١.

(٧٥) «سورة البقرة،» الآيات ٢٩ ـ ٣٤.

(٧٦) «سورة التين،» الآية ٤. وقارن بـ: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢٤، ص ٥٠٧.

(٧٧) «سورة الإسراء،» الآية ٣٣.

(٧٨) «سورة البقرة،» الآية ١٧٩.

(٧٩) «سورة الإسراء،» الآية ٣٣.

وقد فُصِّلت بموجب قيمة الكرامة الإنسانيّة هذه أحكام تشريعيّة عديدة في السنة النبويّة الشريفة[٨٠]، ولوحظت في سياق أحكام فقهيّة وأخلاقيّة كثيرة في الفقه الإسلامي القديم عموماً، وفقه الأحكام السلطانيّة خصوصاً[٨١]، وهي اليوم تحظى باهتمام استثنائي لتعلّقها بمفهوم «حقوق الإنسان» ذي الأبعاد السياسيّة والقانونيّة في منظومة الدولة الحديثة، وعلى العموم يُرجع مؤرخو حقوق الإنسان الكثير من الفضل إلى الحضارة الإسلامية في نشوء مفهوم حقوق الإنسان.

على أنّه إذا ما مضينا قُدُماً في أبعاد مفهوم الكرامة الإنسانيّة، الذي يبدأ من حفظ الدّم البريء وصولاً إلى حفظ الصورة الإنسانيّة الأجمل في مخلوقات الكون، فإنّ مفهوم المساواة وعدم التمييز بين البشر، وحفظ الحق بالتعدديّة السياسية وحريّة التعبير هما بالضرورة من مشمولاتها، الأمر الذي يجعل قيمة الكرامة الإنسانيّة تتجاوز في أهميّتها قيمة التعدديّة السياسيّة، ذلك أنّ التعدديّة هذه ليست إلا قيمة فرعيّة من قِيَمِها، وإن كانت قيمة أساسيّة بالنظر إلى الأصل الاعتقادي الذي انحدرت منه[٨٢].

---

(٨٠) ثمة أمثلة كثيرة، منها ما يتعلّق باحترام الصورة الآدمية، وتحريم إيذاء الوجه، والتمثيل بالجثث، واحترام الآدميّة بغض النظر عن الديانة التي يعتنقها. فقد روي عن النّبيّ (ﷺ) قوله، «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْتَنِبْ الْوَجْهَ؛ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (البخاري، والزيادة في رواية مسلم) «وأن النبي صلى الله عليه وسلم «كَانَ يَحُثُّ عَلَى الصَّدَقَةِ وَيَنْهَى عَنْ الْمُثْلَةِ» (البخاري)

«إِنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم مَرَّتْ بِهِ جِنَازَةٌ فَقَامَ، فَقِيلَ: لَهُ إِنَّهَا جِنَازَةُ يَهُودِيٍّ؟! فَقَالَ: أَلَيْسَتْ نَفْسًا!» (البخاري ومسلم).

«أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: انْطَلِقُوا بِاسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ وَعَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، وَلا تَقْتُلُوا شَيْخًا فَانِيًا، وَلا طِفْلاً، وَلا صَغِيرًا، وَلا امْرَأَةً، وَلاَ تَغُلُّوا وَضُمُّوا غَنَائِمَكُمْ وَأَصْلِحُوا وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (أبو داوود). انظر: البخاري، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله (ﷺ) وأيامه**، ج ٢، ص ٢٢٣، رقم ٢٥٥٩، وج ٣، ص ١٣٣، رقم ٤١٩٢، ج ١، ص ٤٠٤، رقم ١٣١٢؛ مسلم بن الحجاج، **الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم**، ج ٤، ص ٢٠١٦، رقم ٢٦١٢، وج ٢، ص ٦٦١، رقم ٩٦١، سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، **سنن أبي داود**، تحقيق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، ٥ ج (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٧)، ج ٣، ص ٦١، رقم ٢٦١٤.

(٨١) حرم الفقهاء التمثيل والتشويه بالأحياء والأموات، والقتل الجماعي، وتجاوز الحد في العقوبات، أو المبالغة في التعزير من دون سبب.

(٨٢) حول مفهوم «الكرامة الإنسانية» في القرآن، قارن بـ: محمد السماك، «الكرامة الإنسانية في المفهوم الإسلامي،» **التسامح** (وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط)، السنة ٧، العدد ٢٨ (خريف ٢٠٠٩)، ص ٢٣ ـ ٣٠.

٣ ـ الحرية (المشيئة)

الحرية الإنسانيّة بمعنى استقلال البشر تكوينياً في الإرادة والاختيار (المشيئة) هي إحدى أبرز بدهيّات الخطاب القرآني، ذلك أن لا معنى للرسالة (الوحي المنزل) إن لم يكن للبشر القدرة على الاختيار والمضي وراء هذا الاختيار (الإرادة)؛ ذلك أنّ الحرية أساس التكليف والإيمان[٨٣]. وأيّاً ما كانت النظريّات الكلاميّة[٨٤] في حريّة الإنسان التكوينيّة هذه (نظريات الجبر والكسب والاختيار)[٨٥]، فإنّه لا خلاف بين علماء الإسلام ومفكريه أنّ الإنسان يملك قدراً من حريّة الاختيار والإرادة أصالةً بمعنى من المعاني، أما ممارسة هذه الحرية وتنظيم حدودها فأمر مرجعه الإطار التشريعي.

على أنه، وبعيداً عن الجدل والخلاف الكلامي في حريّة الإنسان التكوينيّة، فإنّ متلقّي الخطاب القرآني سوف يقرن منذ البداية التكريم الإنساني بالحريّة التكوينيّة للبشر، إذ لا يلبث الخطاب القرآني أن يعقّب بقصّة المعصية الأولى التي ارتكبها آدم لأمر ربّه، بعدما يسرد قصة خلق الإنسان الأول وإعداده للاستخلاف في الأرض وتسخير الكون له، بل وإسجاد الملائكة له:

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ. وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الْظَّالِمِينَ. فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ. فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾[٨٦].

---

(٨٣) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط ٥ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣)، ص ٢٤٨.

(٨٤) انظر هذه النظريات مثلاً في: محمد سعيد رمضان البوطي، حرية الإنسان في ظل عبوديته لله عز وجل، سلسلة هذا هو الإسلام (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٢)؛ نبيل حمدي، الجواب الكافي عن سؤال الحائرين والمغرضين: هل الإنسان مسيَّر أو مخيَّر؟، ط ٢ (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩١)، وصادق مكي، حرية الإنسان: بين الواقع والشريعة (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢).

(٨٥) حول هذه النظريات، انظر مثلاً: محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية: وجود الخالق ووظيفة المخلوق، ط ٨ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٢)، ص ١٥٥ ـ ١٦٦.

(٨٦) «سورة البقرة،» الآيات ٣٤ ـ ٣٧.

المغزى الأهمّ في هذه القصة، التي ستتكرّر لاحقاً ثلاث مرات[٨٧]، ليس في ماهيّة المعصية ذاتها، بل في التأكيد على حرية الاختيار (المشيئة) وقدرة الانسان على الإرادة المستقلّة في شكل جوهري، بل إنّ مغزى سجود الملائكة ذاتهم للإنسان، وهم الذين لا يملكون حريّة الاختيار؛ إذ ﴿**لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ**﴾[٨٨]، هو التأكيد على الشرف الإنساني الذي تمثّل قدرته على الاختيار والإرادة الحرة، أبرز معالم التكريم التكويني منذ اللحظة الأولى لاستواء الوجود الإنساني.

على أن الخطاب القرآني، سيتجاوز الدلالة الرمزيّة في قصّة آدم لينتقل إلى التأكيد التصريحي بأنّ الله الخالق شاء أن يكون الإنسان حراً في مشيئته، في آيات عدّة، تبدأ بالإقرار الضمني بأنّ الإنسان قادر على الاختيار بحريّة على الكفر والإيمان، وهو اعتراف يخترق الخطاب القرآني طولاً وعرضاً منذ الآيات الأولى في القرآن، حسب ترتيب النزول[٨٩]، بل إنّ الخطاب مبنيّ كليّاً على قدرة الإنسان على الاختيار، ومع ذلك يتقدّم الخطاب ليختتم وبدءاً من نهاية الجزء التاسع والعشرين بالتصريح، تكراراً، عن التكوين الإنساني المتعلّق بحرية الاختيار والقدرة على الإرادة، وإن كان هذا التصريح محكم الربط دوماً بالمسؤولية على الفعل، وفي سياق متعلّق غالباً بالمطالبة بالإيمان بالله الخالق الواحد الأحد وما أنزل على نبيه المرسل (ﷺ): ﴿**إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ؛ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً . إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً**﴾[٩٠] ﴿**أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ. وَلِسَاناً وَشَفَتَيْنِ. وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ**﴾[٩١]. وهي حرية يشعر بها الإنسان بالفعل: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا. قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا. وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا**﴾[٩٢].

وبالرغم من أن مفردة «الحرية» وردت في الخطاب القرآني بوصفها قيمة

---

(٨٧) هذا التكرار يتوزّع على ثلاثة أرباع القرآن الأولى، في الآيات الآتية: «سورة الأعراف،» الآيتان ١٩ ـ ٢٠؛ «سورة الكهف،» الآية ٥٠، و«سورة طه،» الآيات ١١٥ ـ ١٢١.

(٨٨) «سورة التحريم،» الآية ٦.

(٨٩) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآيات ٢ ـ ٦.

(٩٠) «سورة الإنسان،» الآيتان ٢ ـ ٣.

(٩١) «سورة البلد،» الآيات ٨ ـ ١٠.

(٩٢) «سورة الشمس،» الآيات ٧ ـ ١٠.

مقابلة للعبودية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى﴾[٩٣]، والمفردة المعبرة عن هذه القيمة مستقاة من المعجم العربي إبان النزول وليست من ابتكارات القرآن[٩٤]، إلا ما يقصد بمفهوم الحرِّية بمعنى القدرة على الاختيار والإرادة المستقلة، استخدم في القرآن معبَّراً عنه بمفردة «المشيئة»[٩٥]، وإن كانت قد وردت في القرآن بصيغة الفعل فحسب، فهي أيضاً استعمال لغوي مستقى من المعجم ما قبل القرآني[٩٦]، غير أنّ التواتر الكبير للمفردة في الخطاب القرآني يعكس أهميتها التعبيرية. وإنه لأمر غريب حقاً أنّ الدراسات التي تناولت مفهوم الحريّة في الفكر الإسلامي اقتصرت في البحث على مفردة «حرية» ومشتقاتها في القرآن، وذلك بالرغم من أن مفردة «مشيئة»[٩٧] مستخدمة فيه بصيغة الفعل وبكثافة، وفي شكل اسم اصطلاحي في علم الكلام![٩٨].

وفي حين يشير مفهوم الحريّة إلى الإرادة بالسلب، فإنّ مفهوم المشيئة يشير إليها بالإيجاب، وهو فارق يجد مغزاه منظور ثقافي ـ لغوي، في أنّ معنى استقلال الإرادة والاختيار لا يتحقّق إلا بالممارسة في إطار اللغة العربية

(٩٣) «سورة البقرة،» الآية ١٧٨. وانظر أيضاً: «سورة المائدة،» الآية ٨٩.

(٩٤) قارن بـ: فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام: دراسة في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي، ترجمة رضوان السيد ومعن زيادة، ط ٢ (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧)، ص ٢٨، وعبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط ٥ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ١٣.

(٩٥) تواتر الفعل شاء بصيغ الماضي والحاضر في القرآن بما يقرب من ١٥٩ مرة.

(٩٦) «شاء» يدل على الإرادة والاختيار الذاتيين، وهو مستعمل بكثافة في الشعر الجاهلي. والأمر الغريب أن قلة من المعجميين العرب تناول هذه المفردة في مصنفاتهم، فلم يدرجه مثلاً ابن فارس ولا الفيروزآبادي في معاجمهم. حول المدلول اللغوي للمفردة انظر: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرّم بن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير [وآخرون] (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، مج ٤، ج ٢٣، ص ٢٣٦٩.

(٩٧) قارن بـ: عزت قرني، طبيعة الحرية (القاهرة: دار قباء، ٢٠٠١)، ص ٢١٧.

(٩٨) اعتمد فرانز روزنتال على مفردة «الحرية» في بحث مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي (يشمل ذلك من وجهة نظره القرآن أيضاً)، وبالرغم من أن عبد الله العروي انتقد هذا الاعتماد على مفردة «الحرية» لغوياً، ذلك أن الانتقال من المعنى اللغوي إلى المفهوم الاصطلاحي (وهو عند روزنتال غربي ليبرالي) ليس عملاً آلياً، إلا أنه بدل أن يبحث عن إمكانية وجود مفردة مغايرة في مفهوم مفتاحي مثل هذا، ذهب يُسائل التعبيرات الثقافية الكامنة في الفقه والعلوم الإسلامية التقليدية، إلا أنه لم يظفر بمفهوم لـ«الحرية» يقترب من المفهوم الحديث ذي الأبعاد الاجتماعيّة والسياسيّة، ولا حتى بمعنى تقليدي خارج الإطار الميتافيزيقي، لم يتجاوز في شيء كثير المدلول اللغوي القاموسي. انظر: العروي، مفهوم الحرية، ص ١٧.

والرؤية القرآنيّة للعالم، في حين يمكن أن يكتفي المفهوم السلبي للحريّة بحدود الشعور النفسي بإمكانيّة الإرادة والاختيار بشكل مستقل، يعزّز هذا المغزى ارتباط المشيئة بـ«الشيء» باعتبارهما من أصل واحد ذي دلالة بحدّ ذاته؛ إذ لا مشيئة من دون شيء مُشاء.

على أنّه إذا كانت الحرية (أو المشيئة التكوينيّة) هي أصل الحريّات الشخصيّة، التي ستنتج، وبالتضافر مع قيمتي «المساواة» و«التعدديّة»، قيماً فرعيّة لها هي الحريات العامّة، ومن بينها في شكل خاص الحرية السياسيّة[99]، ومع أنّ مفهوم الحريّة السياسيّة (أو المشيئة السياسيّة) ليس له تعريف محددٌ متّفَقٌ عليه، إلا أنّه في حدّه الأدنى، وبمعزل عن تعييناته في أنظمة الحكم وتطوّراته التاريخيّة، يشمل:

- في مستوى الجماعة بمجملها: يشمل ما يسمّى اليوم بـ«السيادة»، التي تُرجمت إلى العربيّة في أدبيّات المودودي بـ«الحاكميّة»، أي أن تكون الجماعة سيّدة نفسها في قراراتها السياسيّة، وفي هذا المستوى يتّصل مفهوم الحريّة السياسيّة بمفهومي «الاستقلال» و«تقرير المصير».

- في مستوى الأفراد والجماعات السياسيّة: التعبير السياسي، بما في تشكيل التجمّعات والتنظيمات السياسيّة والانضمام إليها، مع عدم وجود موانع قانونيّة أو غير قانونيّة من المشاركة في العمل السياسي وصنع القرار[100].

لقد أحيلت إدارة الأمر العام لجماعة المؤمنين إلى أنفسهم، على أساس المساواة والتعدديّة والشورى، على نحو ما تبيّن في الفصل السابق من علاقات «الأمر ـ الطاعة» في هيكل الأمر، فـ«هذه العلاقة هي أصل العلاقات السياسيّة جميعها»[101]. وكان ينبغي لهذا أن يقتضي الحريّة السياسيّة في

---

(٩٩) يذهب ابن عاشور إلى أنه «لما تحقق (...) أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية، لزم أن يتفرع على ذلك أن استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية». أي أن ابن عاشور يعتبر الحرية السياسية فرع عن المساواة، وهو ما نتفق معه في هذه الدراسة. انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، دراسة وتحقيق محمد الطاهر الميساوي، ط ٢ (عمّان: دار النفائس، ٢٠٠٠)، ص ٣٩٠.

(١٠٠) قارن بـ: **موسوعة السياسة**، ج ٢، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٦، والعروي، المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤١.

(١٠١) بدوي، **النظرية السياسية: النظرية العامة للمعرفة السياسية**، ص ٢٦.

مستوييها المذكورَيْن، أمّا استقلال أمر الجماعة السياسيّة وحريّتها في اتخاذ القرار وتحديد المصير فمرجعه حرية الجماعة المنبثقة من حرية أفرادها، ولطالما كان الخطاب القرآني يتوجّه للجماعة المؤمنة ويطلب منها أن تتصرّف بطريقة ما، واستقلال قرار الجماعة أمر سيكون من طبيعة الأشياء هنا؛ ذلك أنّ الإيمان بمرجعيّة تشريعيّة مفارقة وملزمة إلزاماً مطابقاً للإيمان بذاته ضمانة لاستقلال الجماعة[١٠٢]، ومع ذلك فإنّ خطاب «العدوّ ـ الوليّ»، (الذي يمثّل جزءاً من النظريّة السياسيّة ذاتها)[١٠٣] يكشف عن مدى ما يتضمّنه الخطاب من نزعة استقلاليّة وتحرير للجماعة وتمييزها عن غيرها سياسياً، فلم تلبث حتى خرجت لتحرير الناس بعد سنوات معدودة من تكوينها.

علاقات «العدوّ ـ الصديق» التي تحدّد وفقَها تمايزُ الجماعة بوصفها وحدة سياسيّة في المجال العالمي أي في مستوى الجماعات الكبرى (المجتمعات السياسية) «تمييزاً يبدأ من الأصل لدى كلّ مجتمع سياسي، أنّ إطاره الجغرافي يمثّل بالنسبة إلى أصحابه دار السلام، وأنّ ما وراءه دار حرب»[١٠٤]، ويقتضي ذلك أن يكون «الأصل في الأجنبي أنّه عدو ما لم تثبت صداقته وعلى مقتضى مصلحة المجتمع الوطني ذاته. وانطلاقاً من هذا، تعتبر العلاقات الدوليّة، بصرف النظر عن طبيعة مضامينها، علاقات سياسيّة، الأصل فيها العداء، وليس السلام من طبيعتها»[١٠٥]. واستطراداً، نذكر هنا أنّ مصدر تسمية «دار الإسلام» و«دار الحرب» يرجع في أحد أسبابه الجوهريّة إلى منطق السياسة الدوليّة أو العلاقات بين الجماعات السياسيّة، قبل أن يكون رؤية للعالم أو معطىً تاريخياً ترك بصماته في المفاهيم السياسيّة التراثية.

---

(١٠٢) ونشير هنا خاصة إلى أجزاء الآيات: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ... وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾. انظر: «سورة المائدة،» الآيات ٤٤ ـ ٤٥ و٤٧.

(١٠٣) تمثّل علاقات «الأمر ـ الطاعة» وعلاقات «العدو ـ الصديق» جوهر النظرية السياسية على أساس أن الإنسان في ظل مجتمع سياسي لا يمكنه «أن يُفلت من عالم السياسة إلى عالم الفراغ السياسي» فهو لا بد من أن يكون إما من جماعة الأمر، أو من جماعة الطاعة، وهذه العلاقة هي أصل العلاقات السياسية جميعها على ما أشرنا قبل قليل. وفي شكل خاص تمثل علاقات «العدو ـ الصديق» أساس تمايز الجماعة السياسية ككل عن غيرها من الجماعات السياسية. انظر: بدوي، النظرية السياسية، ص ٢٦.

(١٠٤) المصدر نفسه.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٢٧.

ـ «عزة» للمؤمنين و«صغار» لأعدائهم

إنّ مفهوم «الفتح» في سبيل «الشهادة على الناس» يؤسّس بحدّ ذاته لعلاقة حرب مع الجماعات السياسيّة، وهي علاقة تتأسّس على مفهوم «العدو» وتتجاوز مقتضياته إلى الحدود القصوى حيث القتال. وإذا كان العدوان قد تمّ تعريفه بوصفه مطابقاً لـ«الشر» (الشيطان)(١٠٦)، و«الكافرين»(١٠٧)، الذين يخرجون المؤمنين من ديارهم(١٠٨)، والذين يبغون «الفتنة» (إكراه الناس على الدين)(١٠٩)، والذين يظلمون الناس(١١٠)، فإنّ من تنطبق عليهم جميعاً واحدة من هذه الأوصاف هم «أعداء الله» وأعداء المؤمنين(١١١) الذين تجب مجاهدتهم والإغلاظ عليهم لتكون ﴿العزةُ للهِ ولرسولِه وللمؤمنين﴾(١١٢)؛ إذ سيُعبَّر عن قيمة السيادة والاستقلال والقوة والمنعة للجماعة المؤمنة بوصفها جماعة سياسيّة بمفردة «العزّة»(١١٣) التي تقابل مفهوميّاً مدلول مفردة «الذلّة»(١١٤)، على أنّه من البدهي أن مفهوم «العزة»

---

(١٠٦) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآيتان ١٦٨ و٢٠٨؛ «سورة الأنعام،» الآية ١٤٢؛ «سورة يوسف،» الآية ٥؛ «سورة الإسراء،» الآية ٥٣، و«سورة يس،» الآية ٦.

(١٠٧) «سورة النساء،» الآية ١٠١؛ «سورة الأعراف،» الآية ١٢٩، و«سورة التوبة،» الآية ١٢٠.

(١٠٨) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآية ١٩١؛ «سورة النمل،» الآية ٥٦، و«سورة الممتحنة،» الآية ٩.

(١٠٩) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآيات ١٩١، ١٩٣ ـ ١٩٤ و٢١٧؛ «سورة النساء،» الآية ١٠١؛ «سورة الأنفال،» الآية ٣٩؛ «سورة التوبة،» الآية ٤٨؛ «سورة الأحزاب،» الآية ١٤، و«سورة البروج،» الآية ١٠.

(١١٠) انظر مثلاً: «سورة البقرة،» الآية ١٩٣ و٢٥٤؛ «سورة النساء،» الآية ٧٥؛ «سورة الأنعام،» الآية ٦٨؛ «سورة الأنفال،» الآية ٥٤؛ «سورة الإسراء،» الآية ٤٧؛ «سورة القصص،» الآية ٥٩؛ «سورة الشورى،» الآيتان ٤٠ و٤٢؛ «سورة الجاثية،» الآية ١٩، و«سورة الممتحنة،» الآية ٩.

(١١١) انظر مثلاً: «سورة طه،» الآية ٣٩، و«سورة الممتحنة،» الآية ١.

(١١٢) المصدر نفسه، «سورة المنافقون،» الآية ٨، و«سورة المائدة،» الآية ٥٤.

(١١٣) تتواتر مفردة «عِزّة» ١٢ مرة في الخطاب القرآني، ولم تستخدم في القرآن إلا في صيغة الاسم، إلا في مرة واحدة في صيغة فعل المضارع. وتتضمّن دلالتها اللغوية الأولية معنى الشدة والقوة وما ضاهاهما من القوة والغلبة والمنعة، والعزيز القاهر الذي لم يُغلب ويقهر. انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٤، ص ٣١، ومجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق محمود محمد الطناحي وطاهر أحمد الزاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٩)، ج ٣، ص ٢٢٨.

(١١٤) تواترت مفردة «ذِلّة» ١٢ مرة في الخطاب القرآني، وهو تواتر طريف؛ إذ يطابق تماماً تواتر مفردة عزة (انظر الهامش السابق)، هي أيضاً لم ترد في القرآن إلا بصيغة الاسم، إلا مرة واحدة بصيغة فعل المضارع. وتتضمّن دلالتها اللغوية الأولية معنىً جامعاً للضعف، والاستكانة، واللين، والانقياد، والخُضوع، والقهر. وهي نقيض «العزة». انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٢، ص ٢٨٤، والراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٥٩٣.

لا يطابق تماماً مفهوم «السيادة» كما هو اليوم وإن اقترب منه كثيراً، إلا أنّه يتضمن من دون شك فضاءً دلاليّاً يمكّنه من مدّ المفاهيم المتعلّقة باستقلال قرار الجماعة المؤمنة وحريّتها في كلّ تجلٍّ تاريخيٍّ مهما تعدّدت الصيغ واختلفت تجسيداتها.

إنّ متابعة تقدّم خطاب العزّة في القرآن، جديرة بأن تكشف البنية المفهوميّة القيميّة وكيفية ترابطها بالنسق القيمي والمفهومي العامّ للخطاب القرآني، إذ يفتتح الخطاب في استعمال هذا المفهوم بإرجاع العزة الإنسانيّة إلى المُلك (ملك الأمر فرع عنه)، وإلحاقها به، بتعبير مهيب يجمع بين الأصل التوحيدي والفروع القيميّة. وبناءً على هذا الأصل، يأمر أفراد المؤمنين بأن لا يتّخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين، ومفهوم الولي هنا هو مفهوم سياسي بوضوح متصل ببناء حدود للجماعة وتماسكها، وجدير أن نتذكّر هنا بأنّ الآيات تأتي في إطار سورة **آل عمران**، التي تأتي بدورها في سياق بناء وتنظيم السلطة في جماعة «المؤمنون»، بعد أن أصبح مفهوم جماعة المؤمنين ناجزاً في سورة **البقرة**، فالأمر برمّته من أجل عزّة المؤمنين:

﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاء وَتُعِزُّ مَن تَشَاء وَتُذِلُّ مَن تَشَاء بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (...) لَّا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُوْنِ الْمُؤْمِنِينَ، وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّهِ فِي شَيْءٍ، إِلَّا أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللّهِ الْمَصِيرُ﴾[١١٥].

وسيستأنف الخطاب القرآني بتقدّمه ما شرع به في آل عمران، وفي سياق متمّم مرتبط بإتمام بناء السلطة المنظّمة وتعزيزها وممارستها أيضاً، حيث سيتمّ هذه المرة التأكيد، بوضوح، أنّ اتخاذ أولياء من الكافرين لن يؤدّي بالمؤمنين إلى العزة، **﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ الْعِزَّةَ﴾**، كيف وهم لهم عدوّ؟ وإذا لم يكن ذلك سيؤدّي إلى العزة، إنه إذاً يؤدّي إلى الذلّة لا محالة؛ وسيتمّ الوصل بين الممارسة السياسيّة والأصل الاعتقادي ثانية ليأخذ النهي قوّته الرادعة، حيث ترجع العزة جميعها لله، فهو مالك الملك وحده، بالعبارة: **﴿إِنَّ الْعِزَّةَ لِلّهِ جَمِيعاً﴾**[١١٦]. ويكثّف

(١١٥) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآيتان ٢٦ و٢٨.

(١١٦) «سورة النساء،» الآية ١٣٩.

الخطاب بتقدّمه المعنى ذاته، لكن هذه المرّة سيوضح مفهوم العزّة ويضعه في سياق سياسي خالص، إذ سيغفل الخطاب القرآني التذكير بالأصل العقدي لحساب المدلول السياسي، الأمر الذي يمكّن الخطاب من استعمال المفردة المقابلة «الذلة»، حيث سيتمّ هذه المرّة تحديد العزة بوصفها قيمة تصف طبيعة العلاقة مع الأعداء الكافرين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ، يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لآئِمٍ﴾[117]. ومع أنّ الخطاب هنا يصف العلاقة بين المؤمنين كعلاقة نقيضة لعلاّقتهم (جميعاً) بالكافرين، إلا أنّه، وعلى أية حال، هذه العلاقة التي تنطوي على منظومة ممارسات أخلاقيّة مبنيّة على التسامح والعفو والتناصر لا تعني الذلّة بالمعنى الحرفي، بقدر ما تعني هذه الممارسات ذات الطابع المتسامي، ذلك أنّ مفهوم «الذلّة» سلبي للغاية في استعمال القرآن.

ينتقل الخطاب إلى مستوى التجسيد التاريخي لمفهوم العزّة، ولكن بعد أن يمرّ على القصة الفرعونيّة وكيف أقسم السحرة «بعزة فرعون»[118] أنّهم الغالبون في الأرض، وهذا القسم يحمل دلالتين، **أولاهما** التألّه الفرعوني الذي حصر العزّة به، وبالتالي (في المقابل) إضفاء الذلّة على قومه، وسيرة فرعون كما يعرضها القرآن كافية لبيان تفاصيل هذا الذي ليس أقلّه استخفافه بقومه[119] وأن لا يجعل لهم رأياً إلا ما يراه سبيلاً إلى «الرشاد»!، **وثانيتهما** أن العزّة للجماعة لا يمكن أن تنحصر بعزّة شخص وذلّه بحيث تغيب الجماعة ويبقى هو، فالسحرة الذين أقسموا بعزّة فرعون أخفقوا، ولم تلحقهم إلا الذلة! يعود بناء الخطاب القرآني لتأسيس مبدإ سياسي له رسوخ التاريخ البشري الطويل على لسان ملكة سبأ، مفاده أنّ قهر وإخضاع الشعوب وإذلالهم هي سمة ملكيّة، متعلّقة بالملوك؛ ذلك أن الملكيّة من حيث المبدأ مصادرة لإرادة الشعوب: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾[120].

---

(117) «سورة المائدة،» الآية ٥٤.

(118) «سورة الشعراء،» الآية ٤٤.

(119) «سورة الزخرف،» الآية ٥٤.

(120) «سورة النمل،» الآية ٣٤.

من هذا المبدإ يتقدّم الخطاب القرآني بتأسيس مبدإ أنّ العزة المُستمدَّة من الله الذي له ﴿**الْعِزَّةُ جَمِيعاً**﴾[١٢١]، فـ«من كان يريد العزة» فإنّه لن يجدها خارج هذا النسق، وذلك أن العزّة العائدة إلى الله «رب العزة»[١٢٢] ستعني من جهة أنّ النّاس أذلّة له، وعليهم أن يستسلموا (يسلّموا له)، فهم جميعاً متساوون أمامه، إذ لا عزّة لأحد أمام الله، وستعني من جهة أخرى أن العزّة للمؤمنين الموصولين بالله، والمرتبطين به، وأنّ الكافرين ليس لهم إلاّ الذلة.

يختتم خطاب العزّة القرآني متقدّماً إلى سورة «المنافقون»، ومارّاً بتمَترس الكافرين وتمنّعهم وتعزّزهم عن الإيمان بالوحي المنزل على النبي محمد (ﷺ): ﴿**بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ**﴾[١٢٣]، حيث سيحيل الخطاب إلى سياق المدينة المنوّرة؛ إذ تمّ تداول هذا المفهوم في إطار الصراع السياسي بين جماعة المؤمنين وجماعة المنافقين، التي كان يتزعّمها عبد الله بن أبيّ بن سلول، ففي حين يستنفر المنافقين الحس القبلي ويستدعونه بغرض تفكيك السلطة المدنيّة الجديدة التي أسّسها النبي محمد (ﷺ)، إذ يصف المنافقون المهاجرين بـ«الأذل»، باعتبار أنّهم جاؤوا وهم ضعفاء وقد خرجوا من ديارهم وأموالهم في سبيل الله، وسيكون معنى «الأعز» الذي يحيل في المقابل إلى القبائل اليثربيّة معنى علوّ القدر والقوّة والقدرة على القهر: ﴿**يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ**﴾[١٢٤]، على أنّ الخطاب القرآني يحيل مرة أخرى إلى أنّ عزّة الجماعة المؤمنة مرتبطة بالله، وإذ هي كذلك؛ فإنّه لا محالة ﴿**لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ**﴾[١٢٥].

---

(١٢١) «سورة فاطر،» الآية ١٠.

(١٢٢) «سورة الصافات،» الآية ١٨٠.

(١٢٣) «سورة ص،» الآية ٢. انظر: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ٢١، ص ١٤١.

(١٢٤) «سورة المنافقون،» الآية ٨.

(١٢٥) «سورة المنافقون،» الآية ٨. يشير المفسرون إلى الأحداث الآتية كسبب لنزول الآية: عن جَابِر (ﷺ) «يَقُولُ: غَزَوْنَا مَعَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم وَقَدْ ثَابَ مَعَهُ نَاسٌ مِنْ الْمُهَاجِرِينَ حَتَّى كَثُرُوا، وَكَانَ مِنْ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلٌ لَعَّابٌ، فَكَسَعَ أَنْصَارِيًا، فَغَضِبَ الأَنْصَارِيُّ غَضَبًا شَدِيدًا؛ حَتَّى تَدَاعَوْا، وَقَالَ الأَنْصَارِيُّ: يَا لَلأَنْصَارِ! وَقَالَ الْمُهَاجِرِيُّ: يَا لَلْمُهَاجِرِينَ! فَخَرَجَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ: مَا بَالُ دَعْوَى أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ؟! ثُمَّ قَالَ: مَا شَأْنُهُمْ؟ فَأُخْبِرَ بِكَسْعَةِ الْمُهَاجِرِيِّ الأَنْصَارِيَّ. قَالَ: فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: دَعُوهَا فَإِنَّهَا خَبِيثَةٌ. وَقَالَ عَبْدُ اللهِ بْنُ أُبَيٍّ ابْنُ =

على أنّ مفهوم «العزة» سيتفرّع عنه قيمة أخرى هي «**الصَّغار**»، ومفهوم الصغار يحيل إلى الوضاعة والحقارة والخسَّة وقلّة الشأن وانخفاض المكانة[126]، وهو مستعمَل في الخطاب القرآني ـ دوماً ـ مستصحِباً المقابل: العظمة وكِبر القدر والمكانة[127]، لوصف الشيطان المتكبّر (إبليس) بعد أن طُرد من الجنّة مذؤوماً مدحوراً، والكافرين المتكبرين عن طاعة الله يوم القيامة، إلا أنّه يستخدمه في الموضوع السياسي بمعنى منتهى الخضوع.

وقد استخدم الخطاب القرآني هذا المفهوم بهذه الدلالة السياسيّة في أكثر من مكان، أثار أحدها جدلاً في العصر الحديث[128]، وبنيت عليه منظومة من الأحكام الفقهيّة بدت لكثيرين أنّها تتضمّن أحكاماً جائرة لمعاملة غير المسلمين[129]، وهي الآية: ﴿**قَاتِلُواْ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ**

= سَلُولَ: «أَقَدْ تَدَاعَوْا عَلَيْنَا؟! لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ»، فَقَالَ عُمَرُ: أَلا نَقْتُلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الْخَبِيثَ؛ لِعَبْدِ اللَّهِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: لا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّهُ كَانَ يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ».

«عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ رضي الله عنه قَالَ: كُنْتُ مَعَ عَمِّي، فَسَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أُبَيٍّ ابْنَ سَلُولَ يَقُولُ: «لا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ؛ حَتَّى يَنْفَضُّوا»، وَقَالَ أَيْضًا: «لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ»؛ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَمِّي، فَذَكَرَ عَمِّي لِرَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَأَرْسَلَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أُبَيٍّ وَأَصْحَابِهِ، فَحَلَفُوا مَا قَالُوا! فَصَدَّقَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم وَكَذَّبَنِي؛ فَأَصَابَنِي هَمٌّ لَمْ يُصِبْنِي مِثْلُهُ قَطُّ، فَجَلَسْتُ فِي بَيْتِي، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿**إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ إِلَى قَوْلِهِ هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنفِقُوا عَلَى مَنْ عِندَ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى قَوْلِهِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ**﴾؛ فَأَرْسَلَ إِلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، فَقَرَأَهَا عَلَيَّ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ قَدْ صَدَّقَكَ». انظر: البخاري، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله (ﷺ) وأيامه**، ج ٢، ص ٥٠٨، رقم ٣٥١٨، وج ٣، ص ٣٠٩، رقم ٤٩٠١، ومسلم بن الحجاج، **الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم**، ج ٤، ص ٢١٤٠، رقم ٢٧٧٢، وج ٤، ص ١٩٩٨، رقم ٢٥٨٤.

(١٢٦) انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٣، ص ٢٢٦، وابن منظور، **لسان العرب**، مج ٤، ج ٢٧، ص ٢٤٥٢.

(١٢٧) انظر: المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج ٦، ص ٢٩٦، وابن منظور، **لسان العرب**، مج ٤، ج ٢٧، ص ٢٤٥٢.

(١٢٨) انظر: فهمي هويدي، **مواطنون لا ذميُّون**، ط ٣ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩)، ص ١٢٨.

(١٢٩) مثل ختم رقاب أهل الذمة لدى تقاضي جزيتهم بغرض الإحصاء، وطريقة أخذ الجزية التي يجب أن تكسوها معالم القهر والإذلال، وطريقة اللباس المخصصة لهم، والركوب والمشي في الطرقات، وإظهار الشعائر الدينية. انظر أمثلة على ذلك في: يوسف القرضاوي، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٢)، ص ٦١ ـ ٧٥.

الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾(١٣٠)، وباعتقادنا أنّ مرجع المشكلة يكمن في تفسير «الصغار» تفسيراً تاريخياً(١٣١)، أي يستصحب معه الثقافة التاريخيّة السائدة آنذاك، ذلك أنّ المدلول اللغوي الأوّلي يجب أن تلحظ فيه التغييرات التي تصيبه لدى دخوله المنظومة المفاهيميّة السياسيّة، ذلك أنّ الصغار بين المجتمعات السياسيّة يعني خضوع الجماعات المتكبرّة واستسلامها(١٣٢)، وهو على الأقل المعنى الذي استعمله الخطاب القرآني في وصف إخضاع سليمان بالقوة مملكةَ سَبَإ: **﴿ارْجِعْ إِلَيْهِمْ، فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لا قِبَلَ لَهُم بِهَا، وَلَنُخْرِجَنَّهُم مِّنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾**(١٣٣) والصَّغار كما هو واضح من السياق هو الخضوع والاستسلام بالقوة، وهو بالضبط المعادل للاستسلام بالإرادة الذاتيّة، إلاّ أنّ الفارق يكمن في استعمال القوة، فقد كان مطلب سليمان (عليه السلام) هو أن يأتوه مسلمين باسم الله، وليس باسمه كملِك: **﴿ألا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتوني مُسْلِمِينَ﴾**(١٣٤).

وقد استخدم المفهوم نفسه في قصة سحرة فرعون والمواجهة مع آيات موسى، بما هي مواجهة دينيّة بين التوحيد الموسوي والطاغوتيّة الفرعونيّة، إلا أنّه في صلبها يكمن أيضاً صراع سياسي: **﴿فَغُلِبُواْ هُنَالِكَ وَانقَلَبُواْ صَاغِرِينَ﴾**(١٣٥)، وستفسّر الآيات التالية مدلول الصغار كما تجلّى واقعياً في

---

(١٣٠) «سورة التوبة،» الآية ٢٩. هذا وقد نقل الطبري اختلاف المفسرين حول مفهوم الصغار قائلاً: «اختلف أهل التأويل في معنى «الصغار»، الذي عناه الله في هذا الموضع؛ فقال بعضهم: أن يعطيها وهو قائمٌ، والآخذ جالسٌ! أي تأخذها وأنت جالس، وهو قائم (...) وقال آخرون: معنى قوله: **﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾**؛ [أي] عن أنفسهم، بأيديهم يمشون بها، وهم كارهون، وذلك قولٌ رُوي عن ابن عباس، (...) وقال آخرون: إعطاؤهم إياها، هو الصغار». إلا أن الطبري لم يعجبه القول المروي عن ابن عباس فعلّق قائلاً: «فيه نظر». فابن عباس كان يرى مجرد الخضوع للجزية هو الصغار. انظر: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ١٤، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(١٣١) انظر: محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، ط ٢ (القاهرة: دار المنار، ١٩٤٧)، ج ٩، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥، وهويدي، **مواطنون لا ذميّون**، ص ١٢٩.

(١٣٢) قارن بـ: رضا، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٤٢، والقرضاوي، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، ص ٣٥. ورجح ابن القيم أن الخضوع لأحكام الإسلام وإعطاء الجزية هو الصغار، انظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، تحقيق يوسف أحمد البكري وشاكر توفيق الغاوي (الدمام: رمادي للنشر، ١٩٩٧)، ج ١، ص ١٢١.

(١٣٣) «سورة النمل،» الآية ٣٧.

(١٣٤) «سورة النمل،» الآية ٣١. انظر: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج ١٩، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.

(١٣٥) «سورة الأعراف،» الآية ١١٩.

الحدث نفسه، كالآتي: ﴿فَغُلِبُواْ هُنَالِكَ وَانقَلَبُواْ صَاغِرِينَ. وَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ. قَالُواْ آمَنَّا بِرِبِّ الْعَالَمِينَ. رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾[١٣٦]، وليس في معنى الصَّغار الإذلال الذي فُهم من الآية الخاصة بعلاقة المسلمين بغيرهم (الكتابيين على وجه الخصوص)[١٣٧]، وإنّما هو الخضوع والاستسلام لمطلب الغالبين (يمثّلهم هنا النبي موسى).

وبما أنّ موضوع الجزية والصغار متلازمان في الآية؛ فإنّنا ننوّه بأنّنا لسنا في صَدد مناقشة مفهوم «الجزية» وأحكامها، وما إذا كانت دائمة أم مؤقّتة، أو متعلّقة بالمقاتلين وحدهم عند الفتح أم بأهل البلاد المفتوحة جميعهم[١٣٨]، فهذا نقاش تفصيلي لا يدخل في موضوع القيم الذي نحن بصدده، وهو تفصيل عملي مؤشّر على الصَّغار لا العكس، فنكتفي بما ذكرناه.

٤ ـ الشرعيّة

الشرعيّة مفهوم مركزي في النظريّة السياسيّة، وأحد أبرز القيم فيها، وجوهر هذا المفهوم هو توافق العلاقة بين جماعة الأمر وعموم الجماعة السياسيّة بما يؤدّي إلى القبول بالفعل السياسي وطاعته[١٣٩]، على أنّ هذا التوافق لا يتمّ إلا بفعل قانون متّفق عليه مسبقاً بين أعضاء الجماعة، فالشرعيّة، أساساً، مستمدّة من الشرع أو القانون، ولا شرعيّة من دون قانون[١٤٠]، وإذا كان الأمر كذلك

---

(١٣٦) «سورة الأعراف،» الآيات ١١٩ ـ ١٢٢.

(١٣٧) انظر مثلاً: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ١٣، ص ٢٠٠؛ الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ٣، ص ٣٢ ـ ٣٣، وهويدي، **مواطنون لا ذميّون**، ص ٣٩.

(١٣٨) انظر حول هذا الموضوع: القرضاوي، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، ص ٣٦ و٦١، وهويدي، المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ١٣٨.

(١٣٩) انظر تعريف الشرعية في: **موسوعة السياسة**، ج ٣، ص ٤٥١؛ بدوي، **النظرية السياسية: النظرية العامة للمعرفة السياسية**، ص ١٠٣؛ أماني صالح، **الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها**، سلسلة الرسائل الجامعية، ٢ ج (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦)، ج ١، ص٢٠؛ Garrett Ward Sheldon, ed., *Encyclopedia of Political Thought* (New York: Facts on File, 2001), pp. 180 - 181; Rodney Barker, *Political Legitimacy and the State* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1990), and John H. Schaar, *Legitimacy in the Modern State*, 2nd ed. (New Brunswick: Transaction Books, 1989), p. 15.

(١٤٠) انظر: إسماعيل، **في النظرية السياسية من منظور إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**، ص ٤٢٤.

صار مفهوماً لنا كيف تتولّد الشرعيّة عن القانون أو الشرع في الخطاب القرآني، حيث التوافق مع الكتاب (الشرع) هو ما يمنح الأعمال صحّتها وجوازها أو يحرمها من ذلك.

لكنّ مفهوم الشرعيّة ليس بتلك البساطة التي قد يبدو عليها، فثمّة مستويان للشرعيّة، الأوّل هو الانتقال من جماعة الطاعة إلى جماعة الأمر، أي الانتقال في هيكل الأمر من مستوى الطاعة إلى مستوى الأمر، والثاني هو ممارسة سلطة الأمر ذاتها[١٤١]، وغالباً ما يتمّ الخلط بينهما، إلا أنّه يجب التفريق بين مفهوم «**الشرعية**» (Legitimacy)، الذي يدور حول فكرة الطاعة والأسس التي على أساسها يتقبّل أفراد المجتمع النظام السياسي ويخضعون له طواعية، وبين مفهوم «**المشروعيّة**» (Legality)، بمعنى خضوع نشاط السلطات الإدارية ونشاط المواطنين للقانون، أي إنّ الشرعيّة مفهوم سياسي في حين المشروعيّة مفهوم قانوني[١٤٢].

في ما يخصّ المشروعيّة، فقد سبق وأشرنا إلى أنّ الكتاب (التشريع) يفترض لنفسه موقع الهيمنة والحاكميّة القانونيّة، وأنّه لا سبيل إلى تجاوز هذه الحاكميّة، وأنّ حدود الطاعة متّصلة بمدى تحقيق هذه الحاكميّة تحقيقاً فعليّاً. في حين الشرعيّة السياسيّة ليست متأتّية من حاكميّة سياسيّة إلهيّة مفروضة عبر الكتاب، وهو أمر سبق التطرّق إليه، فقد أحال الخطاب القرآني أمر الجماعة إليها على أساس الشورى، والشورى، أساساً، فرع عن فكرة المساواة والحرية، الأمر الذي يجعل الشرعيّة إحدى القيم الفرعيّة عن الشورى أيضاً، ممّا يجعل الشرعيّة السياسيّة بالضرورة اتفاقيّة غير دينيّة، على العكس ممّا يذهب إليه بعض الباحثين[١٤٣].

على أنّه إذا كانت الشورى متّصلة بإدارة أمر جماعة المؤمنين بوصفها

---

(١٤١) قارن بـ: صالح، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤.

(١٤٢) انظر: Carl Schmitt, *Legality and Legitimacy*, translated and edited by Jeffrey Seitzer; with an introduction by John P. McCormick (Durham: Duke University Press, 2004), and David Dyzenhaus, *Legality and legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelson, and Hermann Heller in Weimar*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2003), p. 1.

(١٤٣) انظر مثلاً: إسماعيل، **في النظرية السياسية من منظور إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**، ص٤٢٤، وصالح، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧.

مجتمعاً سياسيّاً، فالمبدأ الذي يضفي الشرعيّة والمشروعيّة معاً على علاقتهم بالآخرين (شعوباً وقبائل) هو «**التعارف**»، المفهوم الذي «اكتشف» فجأة في الفكر العربي الحديث نهاية التسعينيّات، كردّ فعل على فكرة «صراع الحضارات»، التي كانت قد ظهرت في مطلع التسعينيّات، تحت عنوان «تعارف الحضارات»[١٤٤]، وذلك بالرغم من أنّ مفهوم التعارف يتعلّق بـ«شعوب وقبائل» ومن الصعب إجراء مطابقة حتّى ولو تأويليّة بين الشعوب والقبائل، ومفهوم «الحضارة»!

يرجع الأصل اللغوي للفعل الرباعي «تعارف» إلى الفعل الثلاثي «عرف»، الذي يدلّ في الأصل على الارتفاع والبروز والتباين مع ثبات واستمرار سواء كان معنوياً (إدراك وجود الأشياء) أو مادياً محسوساً (الرائحة، الفعل الحسن للآخرين. . . الخ)[١٤٥]، ومن هذا الأصل استعملت اشتقاقات الكلمة، ومن ذلك «المعروف» الذي استعمل بمعنى المُدرك عقلاً من خلال الأثر الحسي (إدراك عقلي استنتاجي)، وبمعنى المُدرك بأنّه عمل حسن للآخرين إدراكاً يستند إلى الأثر الطيّب الذي يتركه في الآخرين. ومع أنّ المعنيين لمفردة واحدة، إلا أنّهما متباينان، فأحدهما يتوجَّه إلى الإدراك الحسي وموضوعه الفعل الإنساني حصراً، والثاني يتوجّه إلى الإدراك العقلي، وموضوعه التصوّرات والمفاهيم المجردة، إلا أنّ كليهما إدراك متعلّق بالأثر (أثر الفعل، أو أثر الوجود)[١٤٦].

---

(١٤٤) انظر مثلاً: زكي الميلاد، «تعارف الحضارات،» **الكلمة** (بيروت)، السنة ٤، العدد ١٦ (صيف ١٩٩٧)، ص ٩ ـ ٢٩؛ رسول محمد رسول، **نقد العقل التعارفي: جدل التواصل في عالم متغير** (عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥)، زكي الميلاد، معد، **تعارف الحضارات** (دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٦).

(١٤٥) ذهب ابن فارس إلى أن (ع رف) أصلان، «يدلُّ أحدُهما على تتابُع الشيء متّصلاً بعضُه ببعض، والآخر على السكون والطّمأنينة»، ومع إمكانية أن تكون الدلالة أصلاً واحداً جامعاً لفروعها (كما ذهبنا إليه أعلاه)، لم نر مبرّراً لإرجاعه إلى أصلين. وعموم اللغويين لا يذكرون أنه أصلان. انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٤، ص ٢٢٩، وابن منظور، **لسان العرب**، مج ٤، ج ٣٢، ص ٢٨٩٨.

(١٤٦) لم نجد من أشار بوضوح إلى ارتباط الفعل (عرف) بمفهوم «الأثر»، لكن المصطفوي اشار إلى أن الأثر هو أحد الأشياء التي قد يتعلّق بها مدلول عرف، فقد ذكر بأنه توصل إلى أن أصل معنى (عرف) هو «إطلاع على الشيء وعلم بخصوصياته وآثاره، وهو أخص من العلم، فإنّ المعرفة تمييز الشيء عمّا سواه وعلم بخصوصياته». انظر: المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج ٨، ص ١١٧.

وبالرغم من أنّ مدلول «تعارف» مشترك، بحيث يمكن أن يشار به إلى عمل المعروف، ويمكن أن يشار به إلى الإدراك العقلي، فقد ذهب المفسرون إلى أنّ التعارف الوارد في الآية ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾(١٤٧) هو إدراك «في النسب، يقول تعالى ذكره: إنّما جعلنا هذه الشعوب والقبائل لكم أيّها الناس، ليعرف بعضكم بعضاً في قرب القرابة منه وبُعدها، لا لفضيلة لكم في ذلك، وقُربة تقرّبكم إلى الله، بل [لأن] أكرمكم عند الله أتقاكم»(١٤٨). إلا أنّه يبدو لنا أن المقصود بالفعل (تعارفوا) في الآية هو المعنى الآخر، أي العمل الحسن المتبادل كلّ منهما لصالح الآخر (المعروف)، يرجح هذا المعنى لأسباب عدّة:

أوّلها: أنّ سياق الخطاب القرآني لا يخدم ما ذهب إليه المفسّرون، فالسياق هو سياق حديث عن الاقتتال والاحتراب، (حتى بين الطائفتين المؤمنتين)، وسياق عدم الاعتداء، والتصرّف مع الآخرين بالأخلاق السيئة، المنكرة كالبغي، السخرية، التنابز بالألقاب، سوء الظن، التجسّس، الغيبة، والظلم، والخطاب القرآني يستمرّ للحثّ على أفعال معاكسة تماماً، كما تفترضه لهجة الخطاب الاستنكاريّة وبعض منطوقه أفعال، مثل: القسط، والاحترام، وعدم التنابز بالألقاب، وهي أفعال ينطبق عليها وصف المعروف؛ وكان من الطبيعي أن يعقّب الخطاب القرآني بأنّ «الاختلاف» بين الناس (شعوباً وقبائل)(١٤٩) ليس من أجل أن يبغي بعضهم على بعض، بل من أجل أن يتعارفوا ويتبادلوا العمل الصالح المسمّى (معروفاً)، أليس هذا مطابقاً للأمر التكليفي لجماعة المؤمنين بأن تكون أمّة تخرج للعالم تحمل لهم الخير؛ تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ

(١٤٧) «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(١٤٨) الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج ٢٢، ص ٣١٢. ولا تختلف كثيراً وجهة نظر المفسرين عما أوردناه لدى الطبري.

(١٤٩) بحث رضوان السيد مفهومي «الشعب» و«القبيلة» بالاستناد إلى آراء المفسرين واللغويين والمؤرخين وروايات الحديث، وخلص إلى أن مفهوم الشعوب يدل على الحضريين، والقبائل على البدويين بمعزل عما إذا كانوا عرباً أو لا. انظر: السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي**، ص ٢٦ ـ ٣١. قارن أيضاً بـ: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٧، ص ٣٨٥، وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج ٢٦، ص ٢٥٦.

بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. وَلَا تَكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾[١٥٠]، لنعد إلى الخطاب القرآني المقصود، ونتأمل السياق:

﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا يَسْخَرْ قَومٌ مِّن قَوْمٍ عَسَى أَن يَكُونُوا خَيْراً مِّنْهُمْ وَلا نِسَاء مِّن نِّسَاء عَسَى أَن يَكُنَّ خَيْراً مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلا تَنَابَزُوا بِالأَلْقَابِ بِئْسَ الاِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلا تَجَسَّسُوا وَلا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ. يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[١٥١].

وثانيها: أن فعل المعروف يستخدم فيه حصراً صيغة الفعل الرباعي «تعارف» على وزن تفاعل، ذلك لأنّ فعل المعروف يفترض ضمناً أنّه سيكون متبادلاً وليس من طرف واحد[١٥٢]، في حين أنّ فعل الإدراك والمعرفة يستخدم معه الثلاثي والرباعي.

ثالثها: أنّ كِلا المعنيين للتعارف ممكنان، وغير متناقضين، وبالإمكان الأخذ بهما معاً وفق قاعدة «عموم المشترك» التي يذهب إليها الإمام الشافعي والعديد من الأصوليين[١٥٣].

---

(١٥٠) «سورة آل عمران،» الآيتان ١٠٤ ـ ١٠٥، وانظر أيضاً في السورة نفسها الآية ١٠.

(١٥١) «سورة الحجرات،» الآيات ٩ ـ ١٣.

(١٥٢) يُكثف هذا المعنى قول الشاعر العربي الحطئية (ت ٤٥هـ):

مَن يَفعَلِ الخَيرَ لا يَعدَم جَوازِيَهُ ... لا يَذهَبُ العُرفُ بَينَ اللَهِ وَالناسِ

(١٥٣) من أمثال أبو بكر الباقلاني، والقاضي عبد الجبار، والجبّائي، وجمهور أصوليي الحنابلة. انظر: فخر الدين محمد بن عمر ضياء الدين الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق طه جابر العلواني، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢)، ج ١، ص ٢٦٨، وتقي الدين أبو البقاء محمد بن النجار، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، ٢ ج (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣)، ج ٣، ص ١٨٩.

إنّ مبدأ التعارف[١٥٤]، إذاً، هو المبدأ الذي يفترض أن يحكم العلاقات بين جماعات الناس، شعوباً وقبائل، في إطار جماعة سياسيّة كبرى، وبما أن مرجعيّة المعروف تنتهي إلى الناس أنفسهم، فإنّ مضمونها يتحدّد بأبعاد موضوعيّة وتقديرات الأطراف المفترض أنها حرّة.

٥ ـ السلم الاجتماعي

الهدف الأساس لنزول الكتاب (التشريع) هو إزالة الاختلاف[١٥٥] بين الناس، بكل ما يحمله هذا المفهوم من معنى التعالي والبغي والطغيان والظلم والعدوان بينهم والفساد في الأرض، كما أشرنا مرات عدة في هذه الدراسة، فالخطاب القرآني يؤكّد بوضوح أنّ الكتاب إنّما نزل «ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه»[١٥٦]. وبجوار الخطاب القرآني عن مهمّة الكتاب ومقصده الأول ثمّة خطاب عن السلم يفسّر مضمونه، فأوّل ورود لمفردة «السلام» في القرآن، حسب الترتيب المصحفي دوماً، كان بغرض الشرح لمهمّة الكتاب في حسم الاختلاف، السلام الذي يحمل دلالة اجتماعيّة وسياسيّة في الوقت نفسه عرض في الخطاب كطلب تكليفي مباشر بصيغة فريدة: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾**[١٥٧]، إنّه طلب للمؤمنين، كافّة، أن يلتزموا السّلم، ولا ينغمسوا في لعبة الشيطان «يتبعوا خطواته»، الشيطان الذي يكثّف مفهوم الشرّ، الذي يجسّد في هذا السياق «الخصام»[١٥٨]، و«الفساد»[١٥٩] في الأرض إهلاكاً للحرث والنسل، والاستكبار «العزة بالإثم»[١٦٠]! سيتوّج هذا الطلب بتوضيح الغرض من

---

(١٥٤) يذهب رضوان السيد إلى أن عملية التعارف كما تبدو في الآيات السابقة هي عمليات الاجتماع البشري ودمج الوحدات السياسية المستقلة لتحقيق معنى الأمة القرآنية، وبحسب السيد فإن الأمة هي البشر بوصفهم جماعة واحدة. ومن وجهة نظره فإن عملية التعارف هذه تقابل عملية «الدفع» التي تمثل ديناميات التوازن الداخلية للجماعات أو الوحدات الاجتماعية ـ السياسية. انظر: السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي**، ص ٢٦ ـ ٣١.

(١٥٥) ننوه هنا على ضرورة أن لا يلتبس مفهوم «الاختلاف» القرآني بالمفهوم التفكيكي المعاصر للاختلاف (Deference).

(١٥٦) «سورة البقرة،» الآية ٢١٣، و«سورة النحل،» الآية ٦٤.

(١٥٧) «سورة البقرة،» الآية ٢٠٨.

(١٥٨) «سورة البقرة،» الآية ٢٠٤.

(١٥٩) «سورة البقرة،» الآية ٢٠٥.

(١٦٠) «سورة البقرة،» الآية ٢٠٦.

الكتاب على ما بيّناه آنفاً. هكذا سيتلازم منذ البداية مفهوم «السلام» مع مفهوم «الكتاب» (بما هو تشريع)، ولكنهما سينفصلان بسرعة بعد ذلك، ليؤديَ كلّ منهما مهمة الآخر، فالسلام سيكون بعد ذلك هو الحدّ الذي يوقف العنف، ولكنّه سيستخدم في سياق سياسي غالباً، متصل بعلاقات الجماعة المؤمنة مع الجماعات السياسيّة الأخرى يختصره الأمر التكليفي: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾[161] ﴿وَلاَ تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلاَمَ لَسْتَ مُؤْمِناً﴾[162]، ولكن على قاعدة احترام السيادة والعزّة للمؤمنين، ﴿فَلا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ﴾[163]. ولكنّه مع تقدّم الخطاب سيعود إلى ربطه بالكتاب، بوصف السلام هو النتيجة المحتّمة التي يحقّقها الكتاب للمؤمنين به: ﴿قَدْ جَاءكُم مِّنَ اللّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ . يَهْدِي بِهِ اللّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنِ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[164].

إنّ البحث في مسألة تحقيق السلم الاجتماعي، كقيمة مشتقّة من الكتاب المنزل، ينبغي ألاّ يتوقّف فيه عند حدود توصيف الكتاب لها على نحو مباشر باعتبارها غاية له، وإنّما يجب أن يُلحظ السلم الاجتماعي بوصفه نتيجة لتطبيق القانون أو ما يسمَّى بـ«سيادة القانون»[165]، فثمّة منظومة من الأحكام التشريعيّة مشتقة من هذه القيمة، تلك التي أطلق عليها الخطاب القرآني «حدود الله»، وهي تتضمّن، فضلاً عن العقوبات الرادعة التي نصّ عليها، بشكل مفصّل وحاسم، في الجرائم التي تمثّل أساس الخلل الاجتماعي؛ أعني تلك المتّصلة بالجنس والمال

---

(١٦١) «سورة النساء،» الآية ٩٠.

(١٦٢) «سورة النساء،» الآية ٩٤.

(١٦٣) «سورة محمد،» الآية ٣٥.

(١٦٤) «سورة المائدة،» الآيتان ١٥ ـ ١٦. يذهب العديد من المفسرين إلى أن معنى «سبل السلام» هو «الإسلام» أو سبل النجاة في الآخرة، في حين يذهب آخرون إلى أن معناه السلامة، فهو ـ على حد تعبير ابن كثير ـ يوضح «طرق النجاة والسلامة ومناهج الاستقامة (...) أي: ينجيهم من المهالك، ويوضح لهم أبين المسالك؛ فيصرف عنهم المحذور، ويحصل لهم أنجب الأمور، وينفي عنهم الضلالة، ويرشدهم إلى أقوم حالة». انظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٣، ص ٦٨؛ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **النكت والعيون: تفسير الماوردي**، تحقيق السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، ٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج ٢، ص ٢٢، والبغوي، **معالم التنزيل**، ج ٣، ص ٣٣.

(١٦٥) انظر: **موسوعة السياسة**، ج ٣، ص ٣٦١.

والدم، التنظيمات الاجتماعيّة والقانونيّة التي تقصَّد الخطاب القرآني التفصيل فيها إلى درجة غير معتادة (الميراث، والطلاق مثلاً). بل أكثر من ذلك فإنّ المفاهيم الأساسيّة التي يكافح الخطاب بشدّة لترسيخها في نفوس المؤمنين ووضعها في سياق الواقع، والتي تشمل محاربة الظلم والطغيان والفساد في الأرض والعلو فيها، والسعي إلى تحقيق قيم، مثل: المساواة والقسط (العدالة) في المستوى الاجتماعي على الأقل، والتي تستغرق المساحة العظمى منه منذ افتتاحه إلى ختامه، إنّما تصبّ في النهاية في تعزيز قيمة الأمن الاجتماعي من دون شك.

ويمكن المرء أن يلحظ انعكاس هذه القيمة المشتركة بين القيم السياسيّة والاجتماعيّة في أحاديث نبويّة لطالما وجد فيها العلماء خلاصة مكثّفة للإسلام، مثل خطبة الوداع الشهيرة، والتي استغرق معظمها موضوعات السلام والأمن الاجتماعي:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ! «أَيُّ يَوْمٍ هَذَا؟»، قَالُوا يَوْمٌ حَرَامٌ! قَالَ: «فَأَيُّ بَلَدٍ هَذَا؟»، قَالُوا: بَلَدٌ حَرَامٌ! قَالَ: «فَأَيُّ شَهْرٍ هَذَا؟»، قَالُوا: شَهْرٌ حَرَامٌ! قَالَ: «فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ، وَأَمْوَالَكُمْ، وَأَعْرَاضَكُمْ، عَلَيْكُمْ حَرَامٌ؛ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا» وفي رواية: «إِلَى يَوْمِ تَلْقَوْنَ رَبَّكُمْ». فَأَعَادَهَا مِرَارًا، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ، فَقَالَ: «اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ اللَّهُمَّ؟ هَلْ بَلَّغْتُ؟ (...) فَلْيُبْلِغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ: لا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ»[١٦٦].

وإذا كنّا بصدد البحث في القيم السياسيّة فيجب الإشارة هنا إلى أنّ النظر إلى أمن الجماعة، الأمن السياسي، هو جزء من مفهوم الأمن الاجتماعي، لا يمكن متلقّي الخطاب أن يجد فصلاً بيّناً بينهما، فالاعتداء على نظام الجماعة أو الخروج على الشرعيّة السياسيّة نوع من نقض ميثاق الجماعة وتهديد لأمنها وتعريض له للخطر، إنّه المغزى من ربط السلم بالمسالمة السياسيّة في آيات عدّة، كما أشرنا إليها قبل قليل، الأمر الذي لا بدّ من ملاحظته هنا السلم السياسي الذي رُبط بـ«المشركين» و«المنافقين»[١٦٧]:

---

(١٦٦) البخاري، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله (ﷺ) وأيامه**، ج ١، ص ٥٢٨، رقم ١٧٣٩، ومسلم بن الحجاج، **الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم**، ج ٣، ص ١٣٠٥، رقم ١٦٧٩.

(١٦٧) سبق وأوضحنا أنّ مفهوم «المنافقين» (وهو لا يرد في القرآن إلا بصيغة الجماعة) هو مفهوم سياسي أكثر منه مفهوماً دينياً، وهو يصف مجموعة من الناس تعمل لتقويض النظام النبوي وتنظيماته للعودة إلى الحالة الجاهلية (القبلية). انظر: الفصل الثاني من هذا الكتاب.

﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُواْ أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُواْ مَنْ أَضَلَّ اللّهُ وَمَن يُضْلِلِ اللّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً. وَدُّواْ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَاء فَلاَ تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ أَوْلِيَاء حَتَّىَ يُهَاجِرُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتَّمُوهُمْ وَلاَ تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ وَلِيّاً وَلاَ نَصِيراً. إِلاَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىَ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ أَوْ جَآؤُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُواْ قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاء اللّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً. سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُواْ قَوْمَهُمْ كُلَّ مَا رُدُّوَاْ إِلَى الْفِتْنِةِ أُرْكِسُواْ فِيِهَا فَإِن لَّمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُواْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَيَكُفُّواْ أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثِقِفْتُمُوهُمْ وَأُوْلَـئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَاناً مُّبِيناً﴾[١٦٨].

إنّ ما تمّ توصيفه فقهيّاً بأنّه جريمة «بغي»، لا يتّصل بمفهوم الجريمة السياسيّة في الدولة المعاصرة؛ بالرغم من أنّ كثيراً من الباحثين والمفكّرين الإسلاميين المعاصرين يعتبرونه كذلك، ذلك أنّ جريمة البغي في جوهرها صراع على الشرعيّة وليست صراعاً على النظام ذاته، وقد كيّفها الفقهاء بـ«الخروج» على الشرعيّة عندما عرّفوها بالخروج على الإمام العادل (الشرعي) بتأويل[١٦٩]، وليس ثمّة خلاف في أنّ من سمّوا بـ«البغاة» المتأوّلين الذين خرجوا بغية خلع الإمام هم مسلمون، ولا يُخضَعون لأي نظام عقوبات، حتى لو وقع ضحايا في الاقتتال مع جند الإمام الشرعي، ويسري عليهم، عند جمهور الفقهاء، الأحكام النافذة في ديار أهل الإسلام كبقيّة المسلمين[١٧٠].

أمّا الآية التي استدلّ بها في مسألة البغي: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ

---

(١٦٨) «سورة النساء،» الآيات ٨٨ ـ ٩١.

(١٦٩) انظر مثلاً: محمد رواس قلعه جي وحامد صادق قنيبي، **معجم لغة الفقهاء**، ط ٢ (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٨)، ص ١٠٩.

(١٧٠) انظر مثلاً آراء الفقهاء في: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق أحمد المبارك البغدادي (الكويت: دار ابن قتيبة، ١٩٨٩)، ص ٧٥ ـ ٨٣.

﴿يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[171]، فهي تتناول عدواناً لا لبس فيه بين طوائف من المسلمين، وهو أمر مختلف، ولا علاقة له بالنزاع على الشرعيّة السياسيّة، إلاّ أنّ استدلال الفقهاء بهذه الآية يعكس أمرين، أوّلهما أنّهم يرون في النزاع على الشرعيّة جريمة، خصوصاً في حالة جماعة لها القدرة على خلع الطاعة (ما يشبه اليوم العصيان المدني أو العسكري)[172]، أمّا «إِذَا بَغَتْ طَائِفَةٌ مِنْ الْمُسْلِمِينَ، وَخَالَفُوا رَأْيَ الْجَمَاعَةِ، وَانْفَرَدُوا بِمَذْهَبِ ابْتَدَعُوهُ، فَإِنْ لَمْ يَخْرُجُوا بِهِ عَنْ الْمَظَاهِرِ بِطَاعَةِ الإِمَامِ، وَلا تَحَيَّزُوا بِدَارٍ اعْتَزَلُوا فِيهَا، وَكَانُوا أَفْرَادًا مُتَفَرِّقِينَ تَنَالُهُمْ الْقُدْرَةُ وَتَمْتَدُّ إِلَيْهِمْ الْيَدُ؛ تُرِكُوا وَلَمْ يُحَارَبُوا، وَأُجْرِيَتْ عَلَيْهِمْ أَحْكَامُ الْعَدْلِ فِيمَا يَجِبُ لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ مِنْ الْحُقُوقِ وَالْحُدُودِ»[173] على حد تعبير الماوردي.

وثانيهما، أن الفقهاء ينظرون إلى أنّ الجريمتين الاجتماعيّة والسياسيّة المتصلتين بأمن الجماعة هما من طبيعة واحدة، وتخضعان لمعايير مشتركة[174].

٦ ـ المسؤوليّة والصلاح العام

يفترض مفهوم الشرع والقانون قيمة المسؤوليّة الفردية؛ إذ من دون هذه القيمة لا يبقى للتشريع معنى، فالتهديد بالعقاب الدنيوي لتصرّف الفرد يؤسّس لقيمة المسؤوليّة القانونيّة، إلاّ أنّ المسؤوليّة القانونيّة هي مسؤوليّة قضائيّة بالدرجة الأولى وليست ذاتيّة. إلاّ أنّ الإيمان بالجزاء الأخروي والمسؤوليّة الفرديّة أمام الله، فـ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْداً﴾[175]، وذلك أنّ المطلع الأوحد على ما يحوك في صدر الإنسان وما يدور في خياله، وما يفعله في

(١٧١) «سورة الحجرات،» الآية ٩. وحول استدلال الفقهاء بها في مسألة البغي، انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي [وآخرون]، ٢٤ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦)، ج ١٩، ص ٣٧٦.

(١٧٢) في مقاربة العصيان المدني والعسكري من منظور الفقه التراثي، قارن بـ: خالد ابن عبد الله الشمراني، **التعبير عن الرأي: ضوابطه ومجالاته في الشريعة الإسلامية** (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ٢٠٠٩)، ص ١٦٣ ـ ١٧٩.

(١٧٣) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص ٧٥.

(١٧٤) قارن مع: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان**، ج ١٩، ص ٣٧٥.

(١٧٥) «سورة مريم،» الآية ٩٥.

غفلة عن العالمين، لا يفلت من رقابة الله فـ﴿هو بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[١٧٦]، وأنّ الإنسان عن كل شيء مسؤول[١٧٧]، أي أن ما يفلت من رقابة القانون لا يفلت من رقابة الله، بيد أنّ هذه الرقابة بطبيعتها الماورائية اللامحسوسة ستترك للحرية الإنسانية كي تغالب نوازعها الشريرة وحدها بالاعتماد على هذا الإيمان.

المسؤوليّة في مستواها السياسي، أو **المسؤولية السياسيّة** (Political Responsibility)، بما هي مسؤوليّة الالتزام وتحمّل النتائج التي تترتّب عليها أمام الجماعة السياسيّة التي يمثّلها عن الأفعال المتصلة بالسياسيّة التي يقوم بها[١٧٨]، هي مسؤوليّة مركّبة من المسؤوليّة القانونية والأخلاقية الذاتية، وهي أيضاً مسؤولية مركبة من المسؤولية الفردية والحزبية بالدرجة الثانية (فيما لو كان الأمر متعلقاً بسلوك حزب). ثمّة أمثلة عديدة في الخطاب القرآني تتعلّق بالمسؤوليّة السياسيّة ليس فقط قانونيّاً (شرعياً)، فذلك أمر مرجعه القضاء، إنّما أيضاً المسؤوليّة الأخرويّة. وعلى سبيل المثال الخطاب يتناول أمانة أولي الأمر على أموال الجماعة، حتّى ولو كان الأمر متعلّقاً بالنبي (ﷺ) نفسه: **﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾**[١٧٩].

قيمة المسؤوليّة السياسيّة المرتبطة بالعقاب وارتكاب الأخطاء أثناء ممارسة السياسيّين أولي الأمر السلطة بما يؤدّي إلى إلحاق الضرر بمصالح الجماعة الأساسيّة[١٨٠]، تقتضي قيمة مقابلة هي «العمل الصالح» لـ«الصالح العام» أو

---

(١٧٦) «سورة البقرة،» الآيتين ٢٩ و٢٣١؛ «سورة النساء،» الآيات ٣٢، ١٢٦ و١٧٦؛ «سورة المائدة،» الآية ٩٧؛ «سورة الأنعام،» الآية ١٠١؛ «سورة الأنفال،» الآية ٧٥؛ «سورة التوبة،» الآية ١١٥؛ «سورة النور،» الآيتان ٣٥ و٦٤؛ «سورة العنكبوت،» الآية ٦٢؛ «سورة الأحزاب،» الآية ٤٠؛ «سورة الأحزاب،» الآية ٥٤؛ «سورة فصلت،» الآية ٥٤؛ «سورة الشورى،» الآية ١٢؛ «سورة الفتح،» الآية ٢٦؛ «سورة الحجرات،» الآية ١٦؛ «سورة الحديد،» الآية ٣؛ «سورة المجادلة،» الآية ٧؛ «سورة التغابن،» الآية ١١؛ «سورة الطلاق،» الآية ١٢، و«سورة الملك،» الآية ١٢.

(١٧٧) انظر: «سورة الإسراء،» الآية ٣٦.

(١٧٨) انظر: موسوعة السياسة، ج ٦، ص ١٧٩.

(١٧٩) «سورة آل عمران،» الآية ١٦١. وانظر تفسير الآية مثلاً في: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ١٤٨ ـ ١٥١.

(١٨٠) المصالح الأساسية هي حماية الجماعة على الصعيد الخارجي، والاستقرار والرفاهية على الصعيد الداخلي. انظر: موسوعة السياسة، ج ٦، ص ١٨٠.

«المصلحة العامة»، المرتبطة بمفهوم «الثواب» الدنيوي والأخروي أيضاً، وما نعنيه هنا هو العمل، بمقتضى الشعور بالمسؤوليّة من جهة والجزاء والثواب من جهة أخرى، على المشاركة في توجيه الحياة العموميّة، بما يضمن مصالح أفراد الجماعة عن طريق صيانة المصلحة العامة للجماعة ككل[١٨١]. يعزز ظهور هذه القيمة مفهوم الجماعة عن نفسها بوصفها مسؤولة عن رسالة الله للعالمين والشهادة بها على الناس.

وللتعبير عن هذه القيمة استعمل (عبَّر) الخطاب القرآني مفردة «**الإصلاح**»، التي تتواتر مشتقاتها بكثافة فيه[١٨٢]، وبالرغم من أنّه استعمل مفهوم الإصلاح في سياق عمل اجتماعي محض وإن كان عامّاً، إلا أنّه سرعان ما استعمل هذا المفهوم دالاً به على كل عمل يؤدّي إلى الخير العام المنزَّه عن المصلحة الشخصيّة، ونلمح تركيزاً على البعد السياسي ـ الاجتماعي لاحقاً، إذ يبدأ الخطاب في استعمال مفردة «الإصلاح» في سياق إصلاح اجتماعي (اليتامى)، ويقابل الخطاب في هذا السياق الإصلاح بالفساد: ﴿**وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ**﴾[١٨٣]، وهي مقابلة تطابق الأصل الدلالي المعجمي للكلمة والذي لم يجد اللغويون طريقة لتعريفه إلا بأنّه ما يقابل الفساد[١٨٤]، على أنّ هذه المقابلة لن تأخذ مدلولها السياسي قبل أن تأخذ بعدها الاجتماعي أي الـ«إصلاح بين الناس»[١٨٥]، في سورة النساء التي تمثّل سياق بناء الجماعة السياسيّة وتنظيم السلطة. إلاّ أنّ الخطاب سرعان ما سيرفع مدلول الإصلاح إلى مستوى سياسي عندما يضع «الإصلاح» كمقابل مفهومي لـ«الفساد في الأرض»: ﴿**وَلَا تُفْسِدُواْ فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا**﴾[١٨٦] باعتباره الرؤية الاستراتيجية لدعوة الأنبياء، وسيختم القرآن

---

(١٨١) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٤٩.

(١٨٢) تواترت اشتقاقات الفعل صلح في القرآن ١٣٩ مرة، منها ٧ مرات بصيغة المصدر «إصلاح».

(١٨٣) «سورة البقرة،» الآية ٢٢٠.

(١٨٤) انظر مثلاً: الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ص ٤٨٩؛ ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٣، ص ٢٦٣، وابن منظور، **لسان العرب**، مج ٤، ج ٢٨، ص ٢٤٧٩.

(١٨٥) «سورة النساء،» الآية ١١٤.

(١٨٦) «سورة الأعراف،» الآيتان ٥٦ و٨٥. والتعبير كأمر إلهي تكليفي عام في دعوة النبي محمد (ﷺ)، ثم يرد في الآية التالية على لسان شعيب عليه السلام، ومن المعلوم أن قضية النبي شعيب الأولى الظلم الاجتماعي وانعدام العدل.

استعمال المصدر «إصلاح» بتعبير مكثف عن هذه الرؤية على لسان النبي شعيب (ﷺ) ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ﴾[187]، وقد كان لهذا التعبير النبويّ سحره الذي جذب إليه الشيخ محمد عبده ليجعل منه اسماً لمدرسته الفكريّة «الإصلاح». أما الصفة «صالح» للعمل فقد ارتبطت في الخطاب القرآني منذ البداية بالمؤمنين[188]، واستمرّت كذلك حتى ختام القرآن[189]، إلا أنه لن يقتصر العمل الصالح للمؤمنين بما أنزل على النبي محمد (ﷺ) وحدهم، بل إنّه سيشمل كلّ عمل خير مشروطاً بأمرين، هما الإيمان بالله، والإيمان باليوم الآخر: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[190].

أخيراً؛ تمثّل هذه القيم إجمالاً قيماً تخصّ **جماعة الأمر** أكثر ممّا تخص **جماعة الطاعة**، فالقيم المتّصلة بهذه الجماعة، إذا ما قمنا باستنباطها من المراتب الوجوديّة الأساسيّة، فهي ثلاث: **الطاعة**، و**المحاسبة**، و**المشاركة**. فالاعتقاد التوحيدي المتضمّن الله ربّاً واحداً وحيداً وسيّداً مطلقاً يحتّم قيمة «**الطاعة**»، القيمة التي ستتحدّد ملامحها السياسيّة عندما تصبح أيضاً قيمة فرعيّة عن قيمة الشرعيّة، وستصبح الطاعة السياسيّة مفهوماً مركب الأبعاد، ففي حين علاقتها بالأصل الاعتقادي يجعل للطاعة بعداً دينيّاً، فالناس تطيع وليّ أمرها الشرعي؛ لأنّ الله أمرها بذلك من جهة أولى، «وليس واجب الطاعة للسلطة الشرعيّة، في الحقيقة، نوعاً من المداراة النفعيّة السياسيّة، لكنه تكليفٌ دينيٌّ محدّدٌ ومفروضٌ من الشريعة، وقائمٌ على الوحي، ومن ثَمَّ فإنّ شقّ عصا الطاعة إثمٌ كالجريمة تماماً»[191]. ومن جهة ثانية، لأنّ وليّ الأمر أصبح في موقع الولاية بطريقة مشروعة ساهمت هي بإرادتها الحرّة في توليته. غير أنّ

---

(١٨٧) «سورة هود،» الآية ٨٨.

(١٨٨) «سورة البقرة،» الآية ٢٥.

(١٨٩) «سورة النصر،» الآية ٣.

(١٩٠) «سورة البقرة،» الآية ٦٢.

(١٩١) برنارد لويس، **لغة السياسة في الإسلام**، ترجمة إبراهيم شتا (قبرص: دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، ١٩٩٣)، ص ١٤١.

قوّة الرابطة (الطاعة الاعتقادية لله رب العالمين) تهيمن على الرابطة (الطاعة) السياسية (ولاة الأمر) وتجعلها محكومة بحدود أن لا تعارض الأولى، الأمر الذي سيهدّد دوماً مشروعيّة ولاة الأمر ويحدّ من طموحهم فيما لو كان خارجاً عما يُعتقد بأنّه شرعي[١٩٢]، وبما أنّه سبق وتناولنا موضوع الطاعة في الفصل السابق، فإنّنا نكتفي بما ذكرناه هنالك.

إنّ رسم حدود الطاعة مستندٌ بالضرورة إلى مبدإ المحاسبة، التي تفصل بين ما هو ممكن وما هو غير ممكن شرعيّاً (قانونيّاً ودينيّاً)، قيمة المحاسبة تنحدر من قيمتي: الشرعية (القيمة نفسها التي تنحدر منها أيضاً قيمة الطاعة السياسية) والمسؤولية، اللتين تمثّلان قيماً سياسيّة أساسيّة، غير أنّ معنى أن تتفرّع عنها قيمة الطاعة السياسيّة يعني أنّها قيمة مهيمنة، ففيما لو تعارضت القيمتان من خلال تجسّدهما في أفعال محدّدة، فإنّ ما يتعلّق بقيمة المحاسبة يجب أن يكون مقدّماً. إنّ قيمة المحاسبة (أو المساءلة) إذ هي في الوقت عينه فرع عن قيمة المسؤولية، ومبدأ خضوع الجماعة الآمرة والمأمورة للشريعة وسيادتها القانونيّة، التي تناولناها آنفاً تتبع المسؤوليّة التي لن يكون لها معنىً من دون وجود محاسبة. إنّ المحاسبة بحدّ ذاتها هي شكلٌ من أشكال المسؤوليّة الملقاة على عاتق المؤمنين، الذين أُنيطت بهم أولاً، لا بأولي الأمر، مسؤوليّة تنفيذ أحكام الكتاب، وبالرغم من أنّ الخطاب القرآني دفع باتجاه جعل الطاعة لأولي الأمر أمراً تكليفيّاً بذاته، إلا أنّه في الوقت ذاته أبقى مسؤوليّة التشريع في عهدة المؤمنين، الأمر الذي يعني أنّ محاسبة أولي الأمر - بغضّ النظر عن الكيفيّة - هو جزء من إبراء الذمّة أمام الله تعالى يوم الدين، وهكذا فُهمت من قبل المؤمنين الأوائل (ﷺ)، وتمثّل خطبة الخليفة الأوّل للنبي (ﷺ)، أبي بكر (ﷺ)، واحدة من أبرز النصوص التي تحمل طراوة الخطاب القرآني وتحتفظ بقيمه غضّة، فقد روي عن أبي بكر (ﷺ) أنّه خطب الناس بالمدينة بعد تولّيه الخلافة فقال:

«إِنِّي وُلِّيتُكُمْ وَلَسْتُ مِنْ أَخْيَرِكُمْ، وَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ، فَإِنْ أَصَبْتُ فَاحْمَدُوا اللّهَ، وَإِنْ أَخْطَأْتُ فَقَوِّمُونِي، وَإِنَّ رَسُولَ اللهِ (ﷺ) كَانَ يُعْصَمُ

---

(١٩٢) قارن بـ: المصدر نفسه، ص ١٤١.

بِالْوَحْيِ»[193]. وفي رواية «فإن استَقَمتُ فاتَّبعُوني، وإِنْ زُغْتُ فَقَوِّمُوْنِي، وإِنْ أَطَعْتُ اللهَ فَأَطِيْعُوني، وإِنْ عَصَيْتُ اللهَ فاعْصُونِي»[194].

ولنلاحظ كيف يكشف هذا النص عن إحساس عميق بتسلسل القيم السياسيّة كما هي في الخطاب القرآني حيث قدّم المحاسبة على الطاعة، وهو أمر يتّسق مع ما ذهبنا إليه. صحيح أن مصطلح «المحاسبة» غير موجود بصيغته هذه في القرآن، إلا أنّ مفردات مثل: «السؤال» و«الحساب» مبثوثة على نطاق واسع في القرآن، وهي وإن كانت في سياق للدلالة على حساب الفرد والجماعة يوم الدين، إلا أنّ مدّها باتجاه المحاسبة السياسية أمر وارد على أساس أن مبدأ المحاسبة في الدنيا مستند، إلى حدّ كبير، إلى مبدإ الحساب في الآخرة.

يبقى أن القيمة المتصلة بما يسمّى اليوم بـ«المشاركة السياسيّة» كواحدة من أبرز القيم السياسيّة التي تعكس اهتمام جماعة الطاعة بالمسائل السياسيّة وقضايا الشأن العام، سواء أكان ذلك متضمّناً رفضاً أو تأييداً أو أيّ شكل من أشكال التعبير السياسي عن الرأي، مثل المطالبة بالمحاسبة أو حتى بالتغيير، أو ممارسة العمل السياسي[195]، فإنّه يعبّر عن اهتمام وشعور بالقدرة على التأثير وأهميّة الدور الذي يلعبه الأفراد في مصير الجماعة وخياراتها السياسيّة. تمثل المشاركة السياسيّة بهذا المعنى القيمة التي يؤدّي تشغيلها إلى تشكيل جماعة الأمر وتفعيل آلياتها (الشورى). إنّ الخطاب القرآني الذي يتوجّه في الأعمّ الأغلب إلى جماعة المؤمنين يتضمّن بالضرورة حثّاً دينيّاً لهم على المشاركة.

وإذا ذهبنا عميقاً في أصل القيمة فإنّنا سنكون أمام حصيلة معقّدة

---

(١٩٣) أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **المصنَّف**، عني بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه والتعليق عليه حبيب الرحمن الأعظمي (لكهنئو، الهند: منشورات المجلس العلمي، [د. ت.])، ج ١١، ص ٣٣٦، رقم ٢٠٧٠١.

(١٩٤) أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الأوسط**، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني (القاهرة: دار الحرمين، ١٩٩٥)، ج ٨، ص ٢٦٧، رقم ٨٥٩٧.

(١٩٥) انظر: طارق محمد عبد الوهاب، **سيكولوجية المشاركة السياسية** (القاهرة: دار غريب، ٢٠٠٠)، ص ٥. وانظر في شكل خاص هرم المشاركة السياسية (ص ٩).

لعلاقات قيميّة عدّة، فقيمة المسؤوليّة يتضافر في تكوينها خمس قيم، هي: الطاعة، المسؤولية، الصالح العام، الحرية، المساواة، ويتولّد عنها قيمة واحدة، هي: الشورى. إنّ قيمة المشاركة السياسيّة، بهذا المنظور، تبدو أنّها محصّلة قيم سياسيّة عديدة، أكثر منها قيمة سياسيّة مستقلة.

وإذا كان متلقّي الخطاب لا يجد في نصوصه تصريحاً مباشراً بالقيمة بقدر ما يجد طيفاً واسعاً من الأحكام التكليفيّة التي تتّصل بها وتدلّ عليها، فإنّه في المقابل لا يعدم أن يجد في السيرة النبوية الشريفة ما يشير إليها بشكل شبه مباشر، في مفاهيم مثل «النصحية» و«قول الحق» (الاعتراض)، و«الاهتمام بأمر المسلمين»، حيث تمثّل السيرة الوجه العملي لوضع المشروع القرآني التوحيدي في مسار التاريخ البشري، فالنبي (ﷺ) كان يبايع الناس ويشترط في بيعته لهم «النُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِم»[196]، والنصح تمّ مطابقته مع الدين نفسه، وفُسّر بوصفه مشاركة بالشأنْ العام: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ (...) لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ»[197]. وثمّة نصوص مثل: «من لم يهتمّ بأمر المسلمين فليس منهم، ومن لم يصبح ويمس ناصحاً لله ولرسوله ولكتابه ولإمامه ولعامة المسلمين فليس منهم»[198]، وأنّ أفضل الجهاد «كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ»[199]. وهي تعكس حثّاً مباشراً وواضحاً على أشكال من المشاركة السياسية.

ثانياً: نظام العلاقات القِيميّة السياسية

بالإمكان، بعد التفصيل الذي سلف للقيمة السياسيّة العليا والقيم السياسيّة الأساسيّة وما تقتضيه من قيم فرعيّة مباشرة، أن نمثّل للعلاقات بين هذه القيم على النحو الآتي:

---

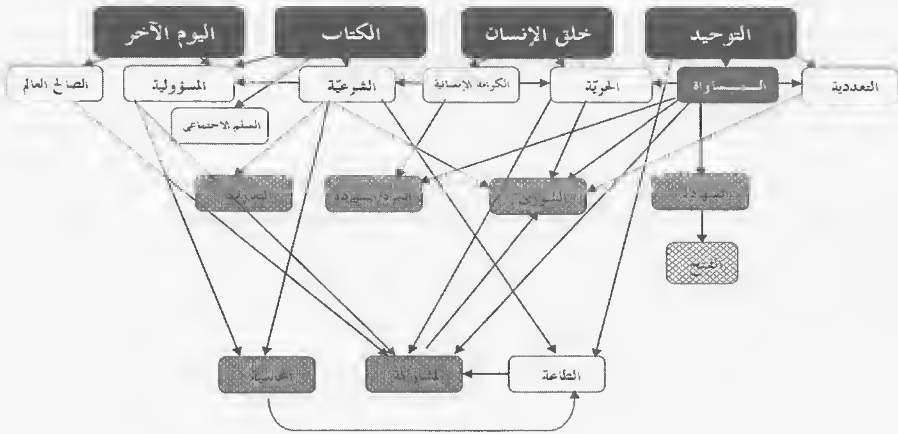
(١٩٦) البخاري، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وأيامه، ج ١، ص ٣٦، رقمان ٥٧ ـ ٥٨.

(١٩٧) مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، ج ١، ص ٧٤، رقم ٥٥.

(١٩٨) الطبراني، المعجم الأوسط، ج ٧، ص ٢٧٠، رقم ٧٤٧٣.

(١٩٩) أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي، سنن النسائي، تحقيق ناصر الدين الألباني (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٧)، ص ٦٤٩، رقم ٤٢٠٩

الشكل الرقم (٦-١)
العلاقات بين القيم السياسية



وجهة السهم تشير من الأصل إلى الفرع، القيمة العليا باللون القاتم، والقيم الأساسية باللون الأبيض، والقيم الفرعية بالرمادي المنقط.

تؤكّد العلاقات، التي تظهر في الشكل أعلاه، بأنّه بالرغم من أنّ ترتيب القيم وفق انحدارها من تسلسل الوجود يعكس إلى حدّ ما ترتيب الأهميّة، إلا أنّ ترابط هذه القيم كمنظومة يعيدنا مرة أخرى إلى إجراء تعديلات في الترتيب وفقاً للعلاقات، ذلك أنّ بعض القيم التي تبدو أساسيّة؛ نظراً لانحدارها مباشرة من المفاهيم الاعتقاديّة الكبرى، هي من طرف آخر فرعيّة بالنسبة إلى قيمة أساسية (أو أكثر) أخرى؛ مثل «الحرية». كما إنّ بعض القيم الفرعية المتولّدة عن هذه القيم الأساسيّة مشتركة بين عدة قيم؛ مثل «الشورى». أحد أبرز المدلولات لتعدّد هذه العلاقات هو أهميّة قيم معيّنة مقابل أخرى؛ فكلّما تعدّدت العلاقات زادت الأهميّة بالتأكيد، على أنه إذا كان من الممكن التشكيك بدقّة أن تكون كثرة العلاقات دليلاً على موقع القيمة في سلّم القيم، فإنّ امتحان صدقيّة ذلك يرجع بالدرجة الأولى إلى عدم وجود ما يشذّ عن هذه القاعدة في الخطاب القرآني.

العلاقات المتعدّدة والأوفر في القيم الرئيسة هي لقيمة «**المساواة**» السياسيّة، الأمر الذي يؤكّد ما ذهبنا إليه من كونها القيمة السياسيّة العليا، إذ يتفرّع عن المساواة خمس قيم، اثنتان منها رئيستان (التعددية، الحرية)،

وثلاث فرعية (الشهادة، الشورى، العزة/السيادة)، أي إنّه يتفرع عنها ما يزيد عن ٥٠ في المئة من مجموع القيم المتبقيّة (الأساسية والفرعيّة)، في حين لا تتفرّع هي عن أية قيمة سياسيّة أخرى، وإنّما تنحدر مباشرة من مبدأ توحيد الله، الذي يحتل المرتبة الأولى من حيث الوجود.

وتتبوأ قيمة «**الكرامة الإنسانية**» المرتبة **الثانية**؛ ذلك أنّه يتفرّع عنها ثلاث قيم، قيمتان رئيستان (الحرية، والشرعية)، وقيمة فرعيّة (العزّة/السيادة)، في حين أنّها ليست قيمة فرعيّة لأيٍ من القيم السياسيّة الأخرى، وهي متفرّعة عن المرتبة الثانية للوجود (خلق الإنسان)، في حين تتبوّأ قيمة «**الشرعية**» المرتبة **الثالثة**؛ على اعتبار أنّها تملك أربع علاقات، فهي متّصلة بـ«الكرامة الإنسانية» لكن بوصفها فرعاً عنها، كما إنّه يتفرّع عنها قيمة أساسيّة (المسؤولية)، وقيمتان فرعيّتان (الشورى، التعارف)، وهي أيضاً تتفرّع عن الكتاب الذي يحتلّ المرتبة الثالثة من حيث ترتيب الوجود.

قيمة «**الحرية**» تحتلّ المرتبة **الرابعة** في سلّم القيم، فهي تملك ثلاث علاقات، ومتفرّعة عن اعتقاد يحتلّ وجودياً المرتبة الثانية (خلق الإنسان)، وعن القيمة السياسيّة العليا (المساواة) والقيمة الأساسيّة (الكرامة الإنسانية)، كما إنّه يتفرّع عنها قيمة فرعيّة مشتركة مع ثلاث قيم أساسية أخرى، هي (الشورى).

وتأخذ قيمة «**التعدّدية**» موقع المرتبة الخامسة في سلّم القيم السياسيّة، إذ تملك علاقتين، **أولاهما** مع القيمة العليا (المساواة)، **والثانية** مع قيمة فرعيّة تشترك مع قيم أساسيّة ثلاث أخرى، هي (الشورى). وتحتلّ قيمة «**المسؤولية**» المرتبة **السادسة**، نظراً لانحدارها من أصلين عقديّيْن (الكتاب، اليوم الآخر)، ولها علاقة وحيدة مع قيمة (الشرعية) بوصفها فرعاً لها. وتأتي قيمة «**السلم الاجتماعي**» في المرتبة السابعة نظراً إلى أنّها لا ترتبط بأية روابط مباشرة بالقيم الأخرى (فرع أو أصل)، ولكنّها في الوقت نفسه تنحدر من مرتبة وجوديّة تسبق المرتبة التي تنحدر منها قيمة «الصالح العام». ومعنى أن تكون بعد المسؤوليّة هو كون المسؤوليّة أساساً للسلّم الاجتماعي، ذلك أنّ العمل بقيمة المسؤوليّة يعني نفاذ القانون من دون استثناءات دائمة أو غير مبررة، ويعني أيضاً في الوقت نفسه أنّ جماعة الأمر (أولي الأمر) لا يمكنها أن تقايض أمن الجماعة بمسؤوليّتها عن التصرفات السياسيّة وما ينتج عنها.

وأخيراً تحتل قيمة «**الصالح العام**» (أو الخير العام) موقع القيمة الأساسية

الثامنة التي تنحدر من الأصول الاعتقادية، ولا ترتبط بأيّة قيمة أخرى، في حين تحتلّ قيمة «**الطاعة**» المرتبة التاسعة والأخيرة في تسلسل هذه القيم الأساسية، ذلك أنّه بالرغم من انحدارها من المرتبة الوجوديّة الأولى، إلاّ أنّها في الوقت نفسه تمثّل قيمة فرعيّة بالنسبة إلى قيمة الشرعيّة الأساسيّة وفرعيّة عن قيمة فرعيّة هي المحاسبة. بالتأكيد، يعكس هذا الموقع لقيمة الطاعة فهم الطاعة بوصفها محصّلة نظام سياسي كامل أكثر منها محصلة لأفعال سياسيّة محدّدة.

على أنّ عدد وطبيعة العلاقات التي تربط القيم الفرعيّة بالقيم الأساسيّة المولّدة من العقائد الأساسيّة يجعلنا نكمل السلم القيمي وفق الترتيب الآتي: قيمة «**الشورى**» تحتل المرتبة الثامنة في سلم القيم السياسيّة، فهي تنحدر من أربع قيم أساسية، بينها القيمة السياسيّة العليا: التعددية، المساواة، الحرية، الشرعيّة، في حين تحتلّ قيمة «**العزة/السيادة**» المرتبة التاسعة في سلّم القيم؛ نظراً لارتباطها بقيمتين انحدرت منهما، هما المساواة والكرامة الإنسانية، يليها في المرتبة على التوالي: «**الشهادة**» على الناس، والتي تنحدر من القيمة السياسيّة العليا، ثم «**التعارف**» التي تنحدر من قيمة الشرعيّة.

إنّ فائدة ترتيب القيم في سلّم حسب الأهميّة يمنح تصوّراً أوّليّاً وافتراضيّاً عن ترجيح الأفعال السياسيّة وفقاً لتعلّق القيم بها، وكون بعض القيم متفرّعة عن أخرى يمنح القيم المُتفرَّع عنها هيمنة مطلقة ورجحاناً دائماً لها فيما لو تعارضتا، وهذا يعني أنّه في الحالات التي تتّصل بالقيم الآتية يجب ترجيح القيم المتفرّع عنها الأساسية دائماً:

- قيمة **المساواة**، راجحة دوماً على كلّ القيم، ونحن هنا طبعاً نتحدّث عن المساواة بالمفهوم السياسي.

- قيمة **الكرامة الإنسانية**، راجحة دوماً على **الشرعيّة والحريّة والمسؤوليّة والسيادة**، كونها جميعاً قيماً متفرعة عنها كما يوضح الشكل، الأمر الذي يعني أنّ قيم احترام حقوق الآدميين بما هم آدميون مقدّمة على السياسات الخارجيّة واستقلال الجماعة، كما إنّ ذلك يعني أن لا توجد شرعيّة ولا حريّة ولا مسؤوليّة ما لم تحترم الكرامة الآدميّة.

- قيمة **الحريّة** راجحة دوماً على الشورى، ومعنى ذلك أنّه لا قيمة للشورى من دون حرية.

- قيمة **الشرعية**، راجحة دوماً على القيم الثلاث: المسؤوليّة والشورى والتعارف، باعتبار أنّها متفرّعة عنها، الأمر الذي يعني أنّ سيادة القانون أساس مبدإ المحاسبة، وأنّه من دون قانون فإنّ المسؤوليّة تفقد قيمتها في عالم السياسة، ولا يبقى للشورى معنى، ولا للتواصل بالمعروف بين الطوائف (الجماعات) السياسيّة أي اعتبار، على العكس من ذلك، فقدان الشرعيّة يجعل الممارسات السياسيّة في مواجهة كلّ القيم الفرعيّة الأخرى، ممّا يعني انعدام القضاء المستقلّ والعادل، وتدمير جوهر الإرادة الجماعيّة (الشورى)، وبالتالي الاستفراد بسلطة الأمر، وأخيراً تقطيع أوصال الجماعة السياسيّة (وقف التعارف) لاستمرار القبض على السلطة غير الشرعيّة.

- قيمة **التعدّدية** مرجوحة دوماً مقابل المساواة، كونها فرعاً عنها، وراجحة دوماً على الشورى كون الأخيرة فرع عنها.

- قيمة **المسؤولية** مرجوحة دوماً مقابل الشرعيّة، كونها فرعاً عنها.

- قيمة **السِّلم الاجتماعي** راجحة دوماً على قيمة الصالح العام.

- قيمة **الطّاعة** مرجوحة دوماً إلّا في مقابلة قيمة المشاركة السياسيّة، كونها قيمة تنحدر مباشرة من أصل وجودي يحتلّ المرتبة الأولى في تسلسل الوجود وفق المفاهيم الاعتقاديّة في الخطاب القرآني.

والخلاصة هي أنّ القيم السياسيّة الأساسيّة التسع، التي تنحدر من المراتب الوجوديّة الكبرى كما تمّ وصفها في مباحث هذا الفصل، بالإضافة إلى القيم المتفرّعة عنها تشكل بنية قيميّة مترابطة، تتأثر كلّ من عناصرها (قيمها) بشبكة العلاقات فيما بينها، ووفقاً لحصيلة علاقاتها وارتباطها الوجودي يتحدّد تسلسلها في سلم القيم السياسيّة القرآنيّة. وإذا كان من الطبيعي أن تتعارض القيم الأخرى في فعل سياسي ما، أو أن تتعارض أفعال سياسيّة تنتمي إلى قيم سياسية مختلفة، فإنّ منطق حلّه في نسق الخطاب القرآني المفاهيمي والتشريعي يكمن في نظام العلاقات القيميّة هذه وتسلسلها السُّلّمي، بحيث إنّ المنطق يقتضي أن يصار إلى الترجيح فيه بالاستناد إلى هذا النظام والترتيب السلّمي المذكور آنفاً، ففائدة هذا النظام العلائقي والسلّمي تكمن أساساً في قدرته على منح حلول عمليّة للتعارض المحتمل بين أفعال وسلوكيات سياسيّة تنتمي إلى قيم مختلفة من منظور يحافظ على النسق القيمي.

على أنّه ينبغي النّظر إلى القيم الكبرى في القرآن (الحق، الخير، الحسن) ومدى ارتباطها بهذه القيم، ونظام الارتباط الذي يحكم علاقاتها ببعضها كما بيّنّاه في الفصل الأول، فإنّ مدّ خيوط وعلاقات مع القيم السياسيّة الأساسيّة، لا يعني أن يكون له تأثير عميق في ضبط السلّم القيمي، إلا أنّ ملاحظتنا لعلاقات القيم الكبرى مع القيم الفرعيّة تدعم التسلسل الذي وصلنا إليه آنفاً، فالقيم الثلاث الكبرى تجتمع معاً في ثلاث قيم أساسيّة (المساواة، والكرامة الإنسانية، والتعددية والحرية)، في حين تجتمع قيمتا الحق والخير في باقي القيم، ولكلّ قيمة في تحديد وضبط نظام علاقاتها. وهذا الوضع يجعل القيم الأربع الأولى قيماً راجحة على ما عداها.

وإذا كانت مقاصد الشريعة تمثّل منظومة معايير ضابطة للفعل البشري من منظور فقهي، فإنّ منظومة القيم السياسيّة يمكن أن تمثّل شريكاً لها في ضبط الفقه السياسي الإسلامي، لا بديلاً عنها، وكلاهما (المقاصد والقيم) يتشاركان بوصفهما نظاماً لضبط الاجتهاد عندما يكون الأمر متعلّقاً بخطاب تكليفي موجود، لتحقيق مبدإ الانسجام الطبيعي الذي يقضي بأن لا يتناقض بحث الفرد الحرّ عن مصالحه الخاصة، مع تحقيق المصلحة العامّة للجماعة السياسيّة الكبرى، بل وأن يشكّل ضمانتها الفعليّة. وفي ظلّ غيابه تعملان كأدوات لإنشاء الأحكام تحقّق الانسجام مع روح الشريعة وجوهرها، ومن دون شكّ فإنّ البحث في موضوع القيم القرآنيّة ما زال حقلاً بكراً وواعداً، ويحتاج إلى مزيد من الدراسات المتخصّصة ليثبت جدواه وينال حظّه من الضبط والتدقيق على غرار علم المقاصد.

خاتمـــة

بقدر ما يبدو الخطاب القرآني مباشراً وواضحاً في إيصال ما يريده لمتلقّيه، بقدر ما يبدو عند البحث معقّداً، ومتداخلاً، وبقدر ما يظهر عند السطح متقطعاً ومتنقلاً على نحو يبدو كما لو أنّه تبعثر ظاهري، بقدر ما يبدو الخطاب مؤلّفاً من طبقات من الأنظمة الدلاليّة المتماسكة، كلّما تعمّق البحث فيها تكشف عن نظام دلالي أكثر دقة ممّا كان يُعتقد، وتبدّد ما كان يبدو تبعثراً دلالياً على السطح. هكذا بدا لنا الخطاب القرآني ونحن نجوب سوره وآياته مراراً وتكراراً ونبحث في مفرداته وندقّق في مفاهيمه، في محاولة لفحص فرضيّات الدراسة والوصول إلى أهدافها المتمثّلة في شكل رئيس في معرفة أبعاد الخطاب السياسي وحدوده، وبدرجة لا تقلّ أهميّة عن هذا الهدف؛ في إمكانيّة تطوير منهج لتحليل الخطاب القرآني يأخذ في حسبانه خصائص القرآن وبنيته اللغويّة والمعرفة المتعلّقة بتاريخه وتدوينه وترتيبه وصلته بالسياق التاريخي.

وبالاستناد إلى معرفة تراثيّة عموماً، وأصوليّة (أصول الفقه) ولسانيّة حديثة خصوصاً، انطلقت هذه الدراسة من تعريف للخطاب يقترب من مفهوم منظِّري تحليل الخطاب النقدي (CDA)، الوسيط بين المنظور اللساني الخالص والمنظور الاجتماعي الفلسفي، حيث يُنظر إلى الخطاب بوصفه ممارسةً لغويةً اجتماعيةً متشابكةً. ذلك أنّ مفهوم الخطاب المنحدر من الدراسات اللسانيّة والفلسفيّة الحديثة، والذي بدأ تداوله في العلوم الاجتماعيّة منذ بضعة عقود فقط، هو الذي أسّس لفكرة هذه الدراسة وعنوانها، إذ لم يتداول هذا المصطلح على هذا النحو إلا بتأثير الدراسات اللسانيّة في العالم. على أنّه تمّ تكييف المفاهيم النظريّة المتصلة بالخطاب هنا لتلائم الموضوع الذي ستُشغَل فيه، وعولجت كثير من قضاياه بمنظور الحفاظ على خصائص القرآن الكريم وتجنّب خرق حدودها، الأمر الذي اقتضى جعل السياق التاريخي جزءاً من

الخطاب وليس العكس، بمعنى أنّ السياق التاريخي كان جزءاً ضرورياً لفهم الخطاب، ولكنّه بقي تابعاً له؛ إذ لا معنى للسياق من دون الخطاب، لنفارق بذلك المبالغات التاريخانيّة التي ذهبت بعيداً في تحكيم السياق التاريخي على حساب الخطاب ذاته في بعض الدراسات القرآنيّة الجديدة.

ما أنجزته الدراسة في القسم الخاص بمنهج تحليل الخطاب يمثّل بالنسبة إلى الأطروحة أحد أهدافها الأساسية، فالأطروحة لم تكن معنية فقط بتقديم تحليل للخطاب السياسي في القرآن، وإنّما كانت معنيّة أساساً بتقديم اقتراحات منهجيّة مفصلة لمثل هذا النوع من التحليل للخطاب القرآني. ومع أنّ هذا التأسيس المنهجي استغرق مساحة لا تتجاوز ربع الدراسة إلا أنّه بالنسبة إلى الباحث يفوق في أهميته تحليل الخطاب ذاته، وذلك أنّ تطوير الدراسات القرآنيّة يمرّ عبر التطوير المنهجي الذي لا يزال يسير بطيئاً في الدراسات القرآنيّة في الجامعات الإسلاميّة. لقد ذهبت الدراسة، لبناء أدواتها ووسائلها المنهجيّة لتحليل الخطاب القرآني، إلى توليد الأسئلة الخاصة بالقرآن من خلال المفاهيم الأساسيّة المتّصلة به، واستعانت لتقديم اقتراحاتها وتكوين أدواتها التحليليّة بمعارف ومفاهيم متنوّعة الأصول، تتّصل بعلوم مثل: أصول الفقه، واللسانيّات الحديثة ونظريّات السرد، وعلوم القرآن، والإبستمولوجيا، والبحوث الاجتماعيّة، فهي لم تنقل منهجاً جاهزاً، وإنّما كونت منهجها الخاص، وأيضاً ولّدت معه مصطلحاتها ومفاهيمها الخاصة التي يمكن أن يتعرّف إليها بسهولة أولئك الذين عايشوا هذا النوع من الدراسات المتخصّصة بتحليل الخطاب.

إحدى العلامات البارزة التي تميّز هذا المنهج هي في التعامل مع الخطاب القرآني كما هو متسلسل في الترتيب المصحفي وكما يتلقّاه مسلمو اليوم، بالرغم من كلّ الملاحظات التي يمكن أن تُقال في هذا المجال، والتي كانت الدراسة على دراية تامّة بها، وهو أمر لطالما عزف عنه الباحثون، سواء تحت تأثير المنظور التاريخي الذي يحتّم النظر إلى الخطاب مُباطِناً للسيرة، أو تحت تأثير المنظور البنيوي في التفسير الموضوعي الذي لا يحسب حساباً للسياقات التسلسليّة من أيّ نوع من الترتيب (النزولي أو المصحفي) لسور القرآن، أو حتّى تحت تأثير الإشكالات الواردة حول هذا الترتيب. كما يشكّل منظور السلاسل الخطابيّة (الخطاب بوصفه مجموعة خطابات فرعية)

وتمفصلاتها مع الخطاب المهيمن أو الخطاب الأصل أحد أركان هذا المنهج، وأحد مفاهيمه التحليليّة الخاصة التي قام بتأسيسها. بالإضافة إلى الاستناد إلى المفردة القرآنيّة كأداة تحليل رئيسة، على أساس أنّ المفاهيم تتجلّى في النهاية في مفردات، مستندين في ذلك إلى نظريّة اللسانيّة الأنثروبولوجيّة، ولكن مع ملاحظة نقلها من مستوى اللغة (بما هي أنظمة للكلام) إلى مستوى الخطاب (بما هو كلام مُنجَز).

وفي كلّ الأحوال فإنّ الاقتراحات المنهجيّة العديدة التي تقدّمها هذه الدراسة، مكّنت من تحقيق الهدف الرئيس الثاني المتمثّل في تحليل الخطاب القرآني السياسي عبر ثلاثة فصول متتالية خُصّصت لهذا الغرض، وقد كشفت الدراسة عن مستويات ثلاثة للخطاب شكّلت عناوين الفصول، **المستوى الأول** المتصل ببناء مفهوم الجماعات وتكوين السلطة السياسية، وبدا أن الخطاب متّصل على نحو وثيق بسياق تاريخي محدّد، بحيث إنّ بعض أجزاء الخطاب لا يمكن فهمها بمعزل عن ذلك السياق، وتبين وجود منظومة مفاهيميّة واسعة جدّاً أسهمت في تكوين مفهوم الجماعة ومجموعة من الأحكام التكليفيّة التي أفضت إلى تكوين السلطة السياسيّة المنظّمة فيها. على أنّ أهمّ ملاحظة والتي ستبقى أحد أبرز المعالم الفارقة في الخطاب السياسي في القرآن هو الدور الجوهري للجماعة الدينيّة (المؤمنون) في السلطة السياسية.

ومع أنّ الخطاب القرآني يخلو من الحديث عن الدولة (وما هو في معناها) وشكلها، لأنه، أساساً، أكبر من الدولة، فهو ـ كما يبدو من الخطاب القرآني ـ مشروع حركة تغيير كونيّة تتحكّم في المفاهيم التي تؤسّس الدول وتحكم الجماعات البشريّة، إلاّ أنّ ملاحظة البنية المفهوميّة والاصطلاحيّة للخطاب القرآني وضعتنا أمام معالم نظريّة سياسيّة لا مفرّ منها هي حصيلة محتّمة لجملة المفاهيم والتصوّرات الاعتقاديّة. والتدقيق في تفاصيلها كشف ـ بين أشياء كثيرة ـ علاقة الجماعة المؤمنة ودورها في النظريّة السياسيّة، حيث يمثّل هيكل الأمر جوهر النظريّة وعمقها الأخطر. كما كشفت الدراسة عن الابتكار القرآني الواسع النطاق للمفاهيم السياسيّة، التي يُظن كثير منها ـ خطأً ـ بأنه كان قائماً قبل القرآن، وأنّ الخطاب القرآني عمل على توظيفه لا أكثر، مثل: مفاهيم (المدينة، والفتح، والشورى)، على أنّ فهم أبعاد (المنظومة) المفاهيم يجعل كثيراً منها غير ممكن التفكير فيه، من دون وجود الخطاب

القرآني، لأنّه متّصل عضوياً بمفاهيمه ومتفرّع عنها، أو متفرّع عن التغييرات التي كان يحدثها إبّان نزوله.

وبالرغم من أنّ الخطاب القرآني لم يتناول ما يتّصل بالجغرافيا السياسيّة عموماً، إلاّ أنّه تناول بوضوح العلاقات التي تحكم الجماعة السياسيّة بالجماعات السياسيّة الأخرى، وترك موضوع الجغرافيا نسبياً إلى الوقائع الموضوعيّة وخيارات الجماعة ذاتها. ولعلّ إحدى القضايا التي يجدر لهذه الدراسة التنويه إليها هو الدور الذي نهضت به الديانات الكتابيّة التوحيديّة في التاريخ البشري، السياسي منه على وجه الخصوص، والدور الذي مثّله الإسلام في هذا السياق.

وبدراسة القيم السياسيّة، موضوع الفصل الأخير، من خلال تحليل البنية المفهوميّة للخطاب القرآني استطاعت الدراسة التوصّل إلى منظومة قيميّة تمثّل القيم السياسيّة الأساسيّة وترتيبها سُلّمياً، كانت القيمة العليا المهيمنة هي «المساواة» المتولّدة مباشرة من مفهوم التوحيد ذاته. ومع أنّ موضوع القيم السياسيّة يمثّل أحد الموضوعات الحديثة، إلاّ أنّ الدراسة تكشف عن الدور الواعد الذي يمكن أن يؤدّيه في التأسيس لفقه سياسي معاصر.

لقد تمّت مراجعة مفاهيم عدّة، في مباحث هذه الدراسة، لطالما مثّلت بعضها «بدهيّات» لدى الباحثين والمتخصّصين في فروع الدراسات الإسلاميّة، مثل: الحاكميّة، والأمّة، والشهادة، والفتح. وما كان هذا ممكناً لولا المنهج الذي اتبعته والذي مكّنها من ملاحظة البنية المفهوميّة ونظام العلاقات التي تربطها، والنتائج التي توصّلت إليها من خلاله. وباعتقادنا أنّ هذه المراجعات، بالإضافة إلى ما توصّلت إليه الدراسة من فهم لأبعاد الخطاب القرآني السياسي، يمكن أن تسهم في تشكيل أرضيّة خصبة لنقاشات جديدة حول المسألة السياسيّة في الفكر الإسلامي وتطويرها، وإن كانت بحدّ ذاتها لن تعدو في النهاية أن تكون وجهة نظر.

من الضروري الإشارة إلى أنّنا نأمل، واعتماداً على نتائج هذه الدراسة، أن تُكرَّس مزيد من الجهود للدراسة المنهجيّة حول تحليل الخطاب القرآني وتطوير الاقتراحات المنهجيّة وإخضاع ما قدّم لمزيد من الفحص والتروي في الوقت ذاته، ذلك أنّ هذه المساحة لا تزال فقيرة للغاية مقارنة بغيرها من

حقول الدراسات الإسلاميّة، وتعاني زهداً محزناً بالرغم من حيويّتها والإمكانات التي يمكن أن تفتحها. إنّ واحداً من أسباب هذا الزهد على الأقل يرجع - في ظنّنا - إلى الخوف من الجديد المستحدث في ما يتّصل بدراسة القرآن وفهمه، على ما في ذلك من خطورة، فضلاً عن استسهال البحث فيما هو مبحوث ومقتول بحثاً.

كثير من القضايا التي تشكّل موضوعَ دراسات جديدة في القرآن، يمكن تناولها كخطاب متماسك ومتشابك، مثل: الجهاد، والسلطة، والجماعات، إلا أنّه لا تنفع معه المناهج التقليديّة، ولا آليّات التفسير الموضوعي، ولا بدّ من اقتراحات منهجيّة جديدة تمكّن من فهمها على نحو أعمق ممّا هو عليه اليوم. وتبدو لنا، خاصةً، دراسة مفاهيم الجماعات في القرآن، والتي يزيد معجمها القرآني عن ١٢٠ مفردة (كما بيّنت هذه الدراسة)، جديرة أن تدرس بعمق بالإضافة إلى خطاب الجهاد والدلالات السياسيّة للقصص القرآني.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [١٩٨٥]. ٣٠ ج في ١٥ مج.

الآمدي، سيف الدين أبو الحسن بن علي. **الإحكام في أصول الأحكام**. تعليق وتحقيق إبراهيم العجوز. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد. **النهاية في غريب الحديث والأثر**. تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٩.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس. **تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله والصحابة والتابعين**. تحقيق أسعد محمد الطيب. الرياض؛ مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٧.

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد العبسي. **المصنّف**. تحقيق محمد عوامة. دمشق: مؤسسة علوم القرآن؛ جدة: دار القبلة للثقافة والنشر، ٢٠٠٦.

ابن الأزرق، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن علي. **بدائع السلك في طبائع الملك**. تحقيق علي سامي النشار. القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٨.

ابن أمير الحاج الحلبي، شمس الدين محمد بن محمّد الحسن. **التقرير والتحبير على شرح التحرير في أصول الفقه**. تحقيق عبد الله محمود محمد عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩.

ابن بلبان، علاء الدين بن علي. **صحيح ابن حبان**. تحقيق شعيب الأرناؤوط وحسين أسد. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الخلافة والملك**. تحقيق حماد سلامة؛ راجعه محمد عويضة. ط ٢ الزرقاء، الأردن: مكتبة المنار، ١٩٩٤. (من رسائل شيخ الإسلام؛ ٤)

ــــ. **درء تعارض العقل والنقل**. تحقيق محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٨٠. ١١ ج. (مكتبة ابن تيمية؛ ٣)

ــــ. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. تحقيق لجنة إحياء التراث العربي. بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٩٩٨.

ــــ. **مجموعة التوحيد**. بيروت: دار إحياء التراث، [د. ت.].

ابن تيمية، مجد الدين أبو البركات عبد السلام، شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن تيمية، وتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **المسوَدة في أصول الفقه**. تحقيق أحمد بن إبراهيم بن عباس الذروي. الرياض: دار الفضيلة؛ بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠١.

ابن الجوزي، عبد الرحمن جمال الدين أبو الفرج. **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**. تحقيق عبد الكريم الراضي. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. **الإحكام في أصول الأحكام**. تحقيق أحمد شاكر. بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، [د. ت.].

ابن حنبل، أحمد بن محمد. **المُسند**. تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرون]. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. ط ٤. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

ابن سلاّم، أبو عبيدة معمر بن مثنى. **مجاز القرآن**. حققه وعلّق عليه محمد فؤاد سزكين. القاهرة: دار غريب، ١٩٨٨.

ابن سيده، أبو الحسن بن إسماعيل. **المخصص**. بولاق: المطبعة الأميرية، ١٣١٧م.

ابن الضياء، أبو البقاء محمد بن أحمد المكي. **تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف**. تحقيق علاء الدين الأزهري وأيمن نصر الأزهري. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. **رد المحتار على الدر المختار**. بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠.

ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي. **تفسير اللباب**. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤.

ـــــ. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. دراسة وتحقيق محمد الطاهر الميساوي. ط ٢. عمّان: دار النفائس، ٢٠٠٠.

ـــــ. **مقدمات تفسير التحرير والتنوير**. تحقيق محمد الطاهر الميساوي. كوالالمبور: دار التجديد، ٢٠٠٦.

ـــــ. **النظام الاجتماعي في الإسلام**. ط ٢. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٥.

ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. **فتوح مصر والمغرب**. حققه وقدّم له علي محمد عمر. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٥.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. **أحكام القرآن**. تحقيق محمد عبد القادر عطا. ط ٣. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣.

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**. تحقيق وتعليق الرحالة الفاروق [وآخرون]. ط ٢. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر، ٢٠٠٧.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا الرازي. **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٢.

ابن فرحون، أبو الوفاء برهان الدين إبراهيم بن محمد. **تبصرة الحكام وأصول الأقضية ومناهج الأحكام**. تحقيق جمال مرعشلي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد. **أحكام أهل الذمة**. تحقيق يوسف أحمد البكري وشاكر توفيق الغاوي. الدمام: رمادي للنشر، ١٩٩٧.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**. تحقيق سامي ابن محمد سلامة. ط ٢. جدة: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجه**. تحقيق محمد ناصر الدين الألباني. الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٧.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرّم. **لسان العرب**. تحقيق عبد الله علي الكبير [وآخرون]. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد. **شرح الكوكب المنير**. تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣. ٢ ج.

ابن هشام، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف. **شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب**. تحقيق عبد الغني الدُّقر. دمشق: الدار المتحدة، ١٩٨٤.

أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. **البحر المحيط**. تحقيق عادل عبد الموجود [وآخرون]. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. **سنن أبي داود**. تحقيق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد. بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٧. ٥ ج.

أبو رية، محمود. **دين الله واحد: محمد والمسيح أخوان**. القاهرة: دار الكرنك، [د. ت.].

أبو زهرة، محمد. **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**. القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.].

أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**. ط ٢. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤.

أبو السعود، محمد بن محمد العمادي. **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**. تحقيق عبد القادر محمد عطا. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، [د. ت.].

أبو شهبة، محمد محمد. **المدخل لدراسة القرآن الكريم**. ط ٣. القاهرة: دار اللواء، ١٩٨٧.

أبو عاصي، محمد سالم. **أسباب النزول: تحديد مفاهيم وردّ شبهات**. ط ٢. القاهرة: دار البصائر، ٢٠٠٢.

أبو فارس، محمد عبد القادر. **النظام السياسي في الإسلام**. عمّان: دار الفرقان، ١٩٨٦.

أبو الفضل، منى وطه جابر العلواني. **نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية: مراجعات منهاجية وتاريخية**. القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٩.

أركون، محمد. **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**. ترجمة هاشم صالح. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥.

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. **تهذيب اللغة**. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤.

اسبينداري، عبد الرحمن عمر. **الطغيان السياسي وسبل تغييره من المنظور القرآني**. كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ٢٠٠٥.

أسد، محمد. **منهاج الحكم في الإسلام**، ترجمة منصور محمد ماضي. ط ٥. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨.

إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. **في النظرية السياسية من منظور إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**. هيرندن: فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨. (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ٢٥)

إسماعيل، محمود. **الإسلام السياسي: بين الأصوليين والعلمانيين**. الكويت: مؤسسة الشراع العربي، ١٩٩٣.

الأشقر، عمر سليمان. **القضاء والقدر**. ط ١٣. عمّان: دار النفائس، ٢٠٠٥.

أطفيش، محمد بن يوسف. **تيسير التفسير**. تحقيق إبراهيم بن محمد طلاحي. مسقط: المطبعة الشرقية، ٢٠٠٤.

الألباني، محمد ناصر الدين. **الثمر المستطاب في فقه السنة والكتاب**. الكويت: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ٢٠٠١.

أمير، جابر إدريس علي. **منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثر المنهجين في العقيدة**. الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٩٩٨.

الأنصاري، عبد الحميد. **نظام الحكم في الإسلام**. الدوحة: دار قطري ابن الفجاءة، 1985.

الأنصاري، محمد جابر. **رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية وشواغل الفكر بين الإسلام والعصر**. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات للنشر، ١٩٩٩.

إيزوتسو، توشيهيكو. **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**. ترجمة وتقديم هلال محمد الجهاد. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧. (علوم إنسانية واجتماعية)

إيسر، فولفجانغ. **فعل القراءة: نظرية في الاستجابة الجمالية**. ترجمة عبد الوهاب علوب. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠.

إيغلتون، تيري. **نظرية الأدب**. ترجمة ثائر ديب. دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٥.

إيكو، أمبرتو. **القارئ في الحكاية: التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية**. ترجمة أنطوان أبو زيد. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

بابللي، محمود محمد. **الشورى: سلوك والتزام**. مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، [د. ت.].

الباجوري، إبراهيم بن محمد بن أحمد. **حاشية الباجوري أو تحفة المريد على جوهرة التوحيد**. تحقيق علي جمعة محمد. القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٢.

بارت، رولان. **مبادئ في علم الأدلة**. ترجمة محمد البكري. ط ٢. اللاذقية: دار الحوار، ١٩٨٧. (سلسلة كتاب الجيب)

باروت، محمد جمال. **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة**. بيروت: رياض الريس، ١٩٩٤.

الباشا، موسى محمد. **الدولة الدينية الإسلامية بين النظرية والتطبيق: المملكة العربية السعودية، جمهورية إيران الإسلامية وجمهورية السودان: نماذجَ دراسية**. الخرطوم: مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي، ٢٠٠٨.

بالانديه، جورج. **الأنثربولوجيا السياسية**. ترجمة جورج أبي صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦.

بحراوي، حسن. **بنية الشكل الروائي: الفضاء ـ الزمن ـ الشخصية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.

بحيري، سعيد حسن. **علم لغة النص: المفاهيم والاتجاهات**. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون؛ القاهرة: الشركة المصرية العالمية (لونجمان)، ١٩٩٧.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وأيامه**. تحقيق وضبط وترقيم محب الدين الخطيب [وآخرون]. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٨٠.

البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**. تعليق عبد الله محمود محمد عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧

بدر، عبد الباسط. **التاريخ الشامل للمدينة المنورة**. [د. م.]: المؤلف، ١٩٩٣. ٣ ج.

بدوي، عبد الرحمن. **دفاع عن القرآن ضد منتقديه**. ترجمة كمال جاد الله. بيروت: الدار العالمية للكتاب والنشر، [د. ت.].

ــــ. **موسوعة الفلسفة**. عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦. ٢ ج.

بدوي، محمد طه. **النظرية السياسية: النظرية العامة للمعرفة السياسية**. القاهرة: المكتب المصري، [د. ت.].

براون، ج. ب. وج. يول. **تحليل الخطاب**. ترجمة وتعليق محمد لطفي الزليطني ومنير التريكي. الرياض: جامعة الملك سعود، النشر العلمي والمطابع، ١٩٩٧.

البستاني، محمود. **المنهج البنائي في التفسير**. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١.

بغورة، الزواوي. **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. **معالم التنزيل**. تحقيق محمد عبد الله النمر [وآخرون]. ط ٤. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧.

البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر. **مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور**. تحقيق عبد السميع محمد أحمد حسنين. الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٨.

ـــــ. **نظم الدرر في تناسب الآي والسور**. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، [د. ت.].

بن نبي، مالك. **القضايا الكبرى**، ط ٢. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠.

البنا، جمال. **التعددية في مجتمع إسلامي**. القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ٢٠٠١.

ـــــ. **الحكم بالقرآن وقصية تطبيق الشريعة**. القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ١٩٨٦.

البنا، حسن. **مجموعة الرسائل**. القاهرة: دار الأندلس، ١٩٦٥.

البوطي، محمد سعيد رمضان. **الإنسان: مسير؟ أم مخير؟**. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٧.

ـــــ. **حرية الإنسان في ظل عبوديته لله عز وجل**. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٢. (سلسلة هذا هو الإسلام)

ـــــ. **كبرى اليقينيات الكونية: وجود الخالق ووظيفة المخلوق**. ط ٨. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٢

بهنسي، أحمد فتحي. **التعزير في الإسلام**. القاهرة: دار الخليج العربي، ١٩٨٨.

البهي، محمد. **الدين والدولة: من توجيه القرآن الكريم**. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٠.

بيرك، جاك. **القرآن وعلم القراءة**. ترجمة وتعليق منذر عياشي؛ تقديم محمود عكام. بيروت: دار التنوير؛ حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٦.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**. وثّق أصوله وعلّق عليه عبد المعطي قلعجي. بيروت: دار الكتب العلمية؛ القاهرة: دار الريان للتراث، ١٩٨٨. ٧ ج.

ـــــ. **السنن الكبرى**. بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٢.

بيضون، إبراهيم. **من الحاضرة إلى الدولة: في الإسلام الأول**. بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٦.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**. تحقيق أحمد شاكر. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، [د. ت.].

توفيق، سعيد. **الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية (هيدغر، سارتر، ميرلو بونتي، دوفرين، إنجاردن)**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢.

الجابري، محمد عابد. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**. ط ٤. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

ـــــ. **فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨. ٣ ج.

ـــــ. **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.

جحفة، عبد القادر. **مدخل إلى الدلالة الحديثة**. الرباط: دار توبقال، ٢٠٠٠.

جدعان، فهمي. **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**. ط ٢. بيروت؛ عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والترجمة والنشر، ٢٠٠٠.

جرمان، كلود وريمون لوبلان. **علم الدلالة**. ترجمة نور الهدى لوشن. دمشق: دار الفاضل، ١٩٩٤.

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي. **الفصول في الأصول**. تحقيق ودراسة عجيل النشمي. ط ٢. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٩٩٤.

الجطلاوي، الهادي، **قضايا اللغة في كتب التفسير: المنهج، التأويل، الإعجاز**. تونس: دار محمد علي الحامي بالاشتراك مع كلية الآداب بجامعة سوسة، ١٩٩٨.

جعفر، هشام أحمد عوض. **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية**. هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥. (سلسلة قضايا الفكر الإسلامي؛ ٤١)

الجمل، بسام، **أسباب النزول**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

الجوهري، محمد بن أحمد. **الصحاح في اللغة**. تحقيق عبد السلام هارون. ط ٢. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٧٦.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (إمام الحرمين). **البرهان في أصول الفقه**. تحقيق عبد العظيم الديب. الدوحة: وزارة الأوقاف، ١٩٧٩. ٢ ج.

ـــــ. **التلخيص في أصول الفقه**. تحقيق عبد الله النيبالي وشبير أحمد العمري. بيروت: دار البشائر الإسلامية؛ مكة المكرمة: دار الباز، ١٩٩٦. ٣ ج.

ـــــ. **غياث الأمم في التياث الظُلَم**. تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم أحمد. ط ٣. الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٩١.

جينت، جيرار. **الخطاب الحكاية: بحث في المنهج**. ترجمة محمد معتصم، عمر حلي وعبد الجليل الأزدي، ط ٢. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧.

حاج حمد، محمد أبو القاسم. **جدلية الغيب والإنسان والطبيعة: العالمية الإسلامية الثانية**. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤.

حامد، التيجاني عبد القادر. **أصول الفكر السياسي في القرآن المكي**. هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦. (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ١٩)

حبيب، رفيق. **الأمة والدولة: بيان تحرير الأمة**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١.

حسن، خالد رمضان. **معجم أصول الفقه**. القاهرة: دار الروضة، ١٩٩٨.

الحسيني، محمد كبريت بن عبد الله. **الجواهر الثمينة في محاسن المدينة**. تحقيق محمد حسن الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

الحصري، ساطع [أبو خلدون]. **ما هي القومية؟**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٩.

حليمة، عبد المنعم مصطفى. **حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية**. ط ٢. لندن: المركز الدولي للدراسات الإسلامية، ٢٠٠٠.

الحمد، غانم قدوري. رسم **المصحف: دراسة لغوية تاريخية**. بغداد: اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، ١٩٨٢.

حمدي، نبيل. **الجواب الكافي عن سؤال الحائرين والمغرضين: هل الإنسان مسيَّر أو مخيَّر؟**. ط ٢. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩١.

حميد الله، محمد. **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**. ط ٥ مصححة ومنقحة ومزيدة. بيروت: دار النفائس، ١٩٨٥.

الحميدان، عصام بن عبد المحسن. **الصحيح من أسباب النزول**. بيروت: مؤسسة الريان، ١٩٩٩.

حوى، سعيد. **الله جل جلاله**. ط ٢. القاهرة: دار السلام، ١٩٩٠.

حميدة، مصطفى. **نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية**. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون؛ القاهرة: لونجمان، ١٩٩٧.

خان، ظفر الإسلام. **تاريخ فلسطين القديم (١٣٢٠ ق.م ـ ١٣٥٩م): منذ أول غزو يهودي حتى آخر غزو صليبي**. ط ٣. بيروت: دار النفائس، ١٩٨١.

خالد، خالد محمد. **الدولة في الإسلام**. القاهرة: دار ثابت، ١٩٨١.

خطابي، محمد. **لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١.

خلف الله، محمد أحمد. **القرآن والدولة**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٣.

ــــ. ــــ. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.

ــــ. **مفاهيم قرآنية**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤. (عالم المعرفة؛ ٧٩)

خليفة، عبد الرحمن. **في علم السياسة الإسلامي**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠.

خليفة، عبد اللطيف محمد. **ارتقاء القيم: دراسة نفسية**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢. (عالم المعرفة؛ ١٦٢)

الخياط، عبد العزيز. **النظام السياسي في الإسلام: النظرية السياسية ـ نظام الحكم**. القاهرة: دار السلام، ١٩٩٩.

ــــ. **وأمرهم شورى بينهم**. عمّان: جامعة أهل البيت، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ١٩٩٣.

الدامغاني، الحسين بن محمد. **إصلاح الوجوه والنظائر**. تحقيق عبد العزيز سيد الأهل. ط ٣. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠.

دراز، محمد عبد الله. **دستور الأخلاق في القرآن: دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن الكريم**. تعريب عبد الصبور شاهين؛ مراجعة السيد محمد بدوي. ط ١٠. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨.

دروزة، محمد عزة. **التفسير الحديث**. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦١.

دغيم، سميح. **فلسفة القدر في فكر المعتزلة**. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢.

الدوسري، عبد الرحمن. **النفاق: آثاره ومفاهيمه**. ط ٢. الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٨٤. (مجموعة الشيخ الدوسري؛ ١)

دياب، فوزية. **القيم والعادات الاجتماعية مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية**. القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٦.

ديك، فان. **النص والسياق: استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي**. ترجمة عبد القادر قنيبي. الرباط: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٠.

ديكرو، أوزوالد وجان ماري سشفايفر. **القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان**. ترجمة منذر عياشي. المنامة: جامعة البحرين، ٢٠٠٣.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر ضياء الدين. **خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة**. تحقيق أحمد حجازي السقا. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢.

ـــــ. **المحصول في علم أصول الفقه**. تحقيق طه جابر العلواني. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢. ٢ ج.

ـــــ. **مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)**. بيروت: دار الفكر، ١٩٨١. ٣٢ مج.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**. تحقيق صفوان عدنان داوودي. ط ٢. دمشق: دار القلم، ١٩٩٧.

ربيع، حامد. **نظرية القيم السياسية**. القاهرة: نهضة الشرق، ١٩٧٤.

رزفبر، جان بول. **فلسفة القيم**. تعريب عادل العوا. بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ٢٠٠١.

رسول، رسول محمد. **نقد العقل التعارفي: جدل التواصل في عالم متغير.** عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥.

رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده.** ط ٢. القاهرة: دار الفضيلة، ٢٠٠٦. ٣ ج.

ـــــ. **تفسير المنار.** ط ٢. القاهرة: دار المنار، ١٩٤٧.

ـــــ. **الوحي المحمدي: ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدنية إلى الإسلام - دين الأخوة الإنسانية.** ط ٣. بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٦.

رهبر، محمد تقي. **الاستكبار والاستضعاف من وجهة نظر القرآن الكريم.** طهران: منظمة الإعلام الإسلامي ومعاونية العلاقات الدولة، ١٩٨٧.

روزنتال، فرانز. **مفهوم الحرية في الإسلام: دراسة في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي.** ترجمة رضوان السيد ومعن زيادة. ط ٢. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧.

ريكور، بول. **من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل.** ترجمة محمد برادة وحسان بورقية. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠١.

الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد. **تاج العروس من جوهر القاموس.** تحقيق علي هلالي. الكويت: وزارة الإنشاء والأنباء، ١٩٦٥.

الزركشي، بدر الدين بن بهادر. **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار التراث، [د. ت.].

ـــــ. **البحر المحيط في أصول الفقه.** تحقيق عبد القادر العاني؛ راجعه عمر سليمان الأشقر. ط ٢. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٢. ٦ ج.

الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر. **أسرار البلاغة.** تحقيق محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

ـــــ. **الفائق في غريب الحديث.** تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣.

ـــــ. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل.** تحقيق عادل أحمد عبد الموجود [وآخرون]. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٨. ٤ ج.

زين، إبراهيم محمد. **السلطة في المسلمين.** الخرطوم: الدار السودانية للكتب، ١٩٨٣.

الزين، سميح عاطف. **لمن الحكم: لله أم للإنسان؟ للشرع أم للعقل؟.** ط ٥. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٩.

سبع، توفيق محمد. **قيم حضارية في القرآن الكريم.** ط ٢. القاهرة: دار المنار، ١٩٨٤.

السحار، عبد الحميد جودة. **الدستور من القرآن العظيم والأحاديث الشريفة.** القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧١.

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد. **أصول السرخسي.** تحقيق أبو الوفا الأفغاني. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.

سرور، طه عبد الباقي. **دولة القرآن.** القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٨.

السعدي، عيسى بن عبد الله. **دلالة أسماء الله الحسنى على التنزيه.** مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ٢٠٠٤. (سلسلة دعوة الحق؛ ٢٠٥)

سعيد، جودت. **كن كابن آدم.** دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨.

سعيد، صبحي عبده. **الحاكم وأصول الحكم في النظام الاسلامي: السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري.** القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٥.

السمين الحلبي، أحمد بن يوسف. **الدُّر المصون في علوم الكتاب المكنون.** تحقيق أحمد محمد الخراط. دمشق: دار القلم، ١٩٩٣.

السهالوي، عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري اللكنوي. **فواتح الرحموت بشرح مسلَّم الثبوت.** ضبط نصه عبد الله محمود محمد عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢. ٢ ج.

سورويل، دومينيك. **الإسلام: العقيدة، السياسة، الحضارة.** ترجمة علي المقلد. ط ٢. بيروت: دار التنوير، ١٩٩٨.

السيد، رضوان. **أزمة الفكر السياسي العربي.** دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١.

ـــــ. **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي - الإسلامي**. بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٤.

ـــــ. **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي**. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣.

السيد، ناصر. **يهود يثرب وخيبر: الغزوات والصراع**. بيروت: المكتبة الثقافية، ١٩٩٢.

السيد عبد الرحمن، محمد. **مقياس موضوعي لرتب الهوية الأيديولوجية والاجتماعية في مرحلتي المراهقة والرشد المبكر**. القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨.

السيوطي، جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن. **الإتقان في علوم القرآن**. تحقيق مركز الدراسات القرآنية. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ٢٠٠٦. ٧ ج.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد. **الموافقات**. تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. الرياض: دار ابن عفان، ١٩٩٧.

الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**. تحقيق أحمد شاكر. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

الشاوي، توفيق محمد. **الشورى أعلى مراتب الديمقراطية**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٩٣.

شايغان، داريوش. **ما الثورة الدينية؟: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة**. ترجمة محمد الرحموني. لندن: دار الساقي؛ بيروت: المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ٢٠٠٤.

شحرور، محمد. **الإسلام والإيمان: منظومة القيم**. القاهرة: دار الأهالي، ١٩٩٦.

ـــــ. **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**. دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٠.

الشريف، أحمد إبراهيم. **مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول صلى الله عليه وسلم**. القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.].

شلبي، أحمد. **اليهودية**. ط ٨. القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٨٨.

شلتوت، محمود. **الإسلام عقيدة وشريعة**. ط ١٨ . القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١ .

الشمراني، خالد بن عبد الله. **التعبير عن الرأي: ضوابطه ومجالاته في الشريعة الإسلامية**. جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ٢٠٠٩ .

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأنهار**. تحقيق إبراهيم زايد. القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٩٨٨ .

ـــــ. **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير**. تحقيق عبد الرحمن عميرة. القاهرة: دار الوفاء، ١٩٩٤ .

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم. **شرح اللمع**. تحقيق عبد المجيد التركي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨. ٢ ج.

صافي، لؤي. **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**. هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦. (سلسلة قضايا الفكر الإسلامي؛ ١١)

صالح، أماني. **الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦. ٢ ج. (سلسلة الرسائل الجامعية)

الصاوي، صلاح. **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية**. القاهرة: دار الإعلام الدولي، [د. ت.].

الصلاحات، محمد سامي. **معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء**. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦.

الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام. **المصنَّف**. عني بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه والتعليق عليه حبيب الرحمن الأعظمي. لكهنئو، الهند: منشورات المجلس العلمي، [د. ت.].

صولة، عبد الله. **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**. منوبة، تونس: جامعة منوبة، ٢٠٠١.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. **المعجم الأوسط**. تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. القاهرة: دار الحرمين، ١٩٩٥ .

ـــــ. **المعجم الكبير**. تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.].

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**. بيروت: دار الكتب العلمية، [١٩٨٨]. ٦ ج.

ـــــ. **جامع البيان في تأويل القرآن**. تحقيق أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠.

الطريقي، عبد الله بن إبراهيم. **أهل الحل والعقد: صفاتهم ووظائفهم**. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨٩. (سلسلة دعوة الحق؛ ١٨٥)

عتر، حسن ضياء الدين. **الشورى: في ضوء القرآن والسنة**. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ٢٠٠١.

عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد بن الخليل الهمذاني القاضي المعتزلي. **المغني في أبواب العدل والتوحيد**. تحقيق عبد الحليم محمود وسليمان دنيا؛ مراجعة طه حسين. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٦٦.

عبد الحميد، أحمد عبد الجواد. **البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث**: دراسة مقارنة في الفلسفة **السياسية**. القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨.

عبد الحميد، علي حسن علي. **البيعة بين السنة والبدعة عند الجماعات الإسلامية**. عمّان: المكتبة الإسلامية، ١٩٨٥.

عبد الخالق، عبد الرحمن. **الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي**. الكويت: الدار السلفية، ١٩٧٥.

عبد الخالق، فريد. **في الفقه السياسي الإسلامي: مبادئ دستورية ـ الشورى ـ العدل ـ المساواة**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨.

عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم**. تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ٢٠٠٠.

عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

عبد الفتاح، سيف الدين. **القيم السياسية في الإسلام**. القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ٢٠٠١.

عبد الكافي، إسماعيل عبد الفتاح. **موسوعة القيم والأخلاق الإسلامية**. القاهرة: كتب عربية، ٢٠٠٥.

عبد الكريم، خليل. **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية**. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥.

عبد المنعم، فؤاد. **أصول نظام الحكم في الإسلام مع بيان التطبيق في المملكة العربية السعودية**. الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب، [د. ت.].

عبد الوهاب، طارق محمد. **سيكولوجية المشاركة السياسية**. القاهرة: دار غريب، ٢٠٠٠.

عبده، محمد. **رسالة التوحيد**. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٧.

العتيبي، بندر بن نايف. **الحكم بغير ما أنزل الله: مناقشة تأصيلية علمية هادئة**. الرياض: [د. ن.]، ٢٠٠٧.

عثمان، فتحي. **النظريات السياسية الإسلامية**. ط ٧. القاهرة: دار التراث، [د. ت.].

عثمان، محمد عبد الستار. **المدينة الإسلامية**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٨. (عالم المعرفة؛ ١٢٨)

العروي، عبد الله. **مفهوم الحرية**. ط ٥. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

عزام، محمد. **التحليل الألسني للأدب**. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٤. (دراسات نقدية عربية)

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله. **الفروق اللغوية**. حققه وعلّق عليه محمد إبراهيم سليم. القاهرة: دار العلم والثقافة، ١٩٩٨.

العطار، حسن بن محمد بن محمود. **حاشية العطار على جمع الجوامع**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

العطاس، سيد محمد نقيب. **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**. ترجمة محمد طاهر الميساوي. كوالالمبور: المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية (ISTAC)، ٢٠٠٠.

العقاد، عباس محمود. **الديمقراطية في الإسلام**. ط ٣. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

عكاشة، محمود. **الحكم: دلالة المفهوم في القرآن وعصر النبوة وعصر الخلفاء الراشدين**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٢.

علي، حيدر إبراهيم. **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

العلي، ياسر لطفي. **أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة (دراسة فقهية)**. تقديم عبد الرحمن الحاج. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤.

علوان، فهمي. **القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩.

العلواني، طه جابر. **الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون**. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٨.

ـــــ. **حاكمية القرآن**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦. (سلسلة أبحاث علمية؛ ٨)

ـــــ. **القيم العليا الحاكمة: التوحيد**. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣.

العلوي، هادي. **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**. ط ٢. نيقوسيا: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٩٩.

عمارة، محمد. **التعددية: الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية**. القاهرة: نهضة مصر، ١٩٩٧.

العمري، أكرم ضياء. **المجتمع المدني في عهد النبوة: خصائصه وتنظيماته الأولى «محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في الروايات التاريخية»**. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٩٨٣. (إحياء التراث الإسلامي؛ ١٠)

عودة، عبد القادر. **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.]. ٢ ج.

العيادي، عبد العزيز. **ميشال فوكو: المعرفة والسلطة**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٤.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **الاقتصاد في الاعتقاد**. تحقيق إبراهيم آكاه جوبوقجي وحسين آتاي. أنقرة: نور مطبآسي، ١٩٦٢.

ـــــ. **المستصفى من علم الأصول**. تحقيق حمزة بن زهير حافظ. المدينة المنورة: [د. ن.، د. ت.].

ـــــ. **مشكاة الأنوار**. تحقيق أبو العلا عفيفي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤.

ـــــ. **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**. تحقيق محمد عثمان الخشت. القاهرة: مكتبة القرآن، ١٩٨٥. (من روائع حجة الإسلام أبي حامد الغزالي)

الغزالي، محمد. **الإسلام والاستبداد السياسي**. القاهرة: نهضة مصر، ١٩٩٧.

ـــــ. **مداخلة في المناظرة الشهيرة: «مصر بين الدولة الإسلامية والدولة العلمانية»**. القاهرة: مركز الإعلام العربي، ١٩٩٢.

غليون، برهان. **نقد السياسة: الدين والدولة**. ط ٢. عمّان: المؤسسة العربية للدراسات للنشر، ١٩٩٣.

غيرو، بيير. **علم الدلالة**. ترجمة منذر عياشي. ط ٢. دمشق: دار طلاس، ١٩٩٢.

فاتيمو، جياني. **نهاية الحداثة: الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة**. ترجمة فاطمة الجيوشي. دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٨.

الفاروقي، إسماعيل. **صياغة العلوم الاجتماعية: صياغة إسلامية**. ط ٢. الرياض: الدار العالمية للكتاب؛ واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥.

الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**. ط ٥. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣.

الفراهي، عبد الحميد. **تفسير سورة اللهب من نظام القرآن من أجزاء نظام القرآن: تأويل الفرقان بالفرقان**. الهند: مطبعة أعظم كده، [د. ت.].

ـــــ. **دلائل النظام**. الهند: طبع الدائرة الحميدية ومكتبتها، ١٣٨٨م.

ـــــ. **مفردات القرآن: نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية**. تحقيق محمد أجمل أيوب إصلاحي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢.

الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد. **كتاب العين**. تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. بغداد: وزارة الثقافة والإعلام؛ دار الحرية، ١٩٨٢. (سلسلة المعاجم والفهارس؛ ٤١ ـ ٤٧)

فضل، صلاح. **علم الأسلوب: مبادئه وإجراءاته**. جدة: النادي الأدبي الثقافي، ١٩٨٨.

فضل الله، مهدي. **الشورى: طبيعة الحاكمية في الإسلام**. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٤.

الفقي، صبحي إبراهيم. **علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق: دراسة تطبيقية على السور المكية**. القاهرة: دار قباء، ٢٠٠٠.

فلهوزن، يوليوس. **تاريخ الدول العربية: من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. ط ٢. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨.

الفهري، السيد أحمد. **بحث علمي تحقيقي في أولي الأمر والولاية**. ط ٢. بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٦.

فوكو، ميشيل. **إرادة المعرفة**. ترجمة جورج أبي صالح؛ مراجعة وتقديم مطاع الصفدي. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.

ـــــ. **حفريات المعرفة**. ترجمة سالم يفوت. ط ٢. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.

ـــــ. **المراقبة والمعاقبة: مولد السجن**. ترجمة علي مقلد؛ مراجعة وتقديم مطاع صفدي. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.

الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**. تحقيق محمد علي النجار. بيروت: المكتبة العلمية، [د. ت.]. ٦ ج.

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.

قانصوه، صلاح. **نظرية القيم في الفكر المعاصر**. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦.

قباني، عبد العزيز. **العصبية: بنية المجتمع العربي**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٩٧.

القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس. **كتاب الفروق: أنوار البروق في أنواء الفروق**. تحقيق محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد. القاهرة: دار السلام، ٢٠٠١.

القرضاوي، يوسف. **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**. ط ٣. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٢.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر. **الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان**. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي [وآخرون]. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦. ٢٤ ج.

قرني، عزت. **طبيعة الحرية**. القاهرة: دار قباء، ٢٠٠١.

قميحة، جابر. **مدخل إلى القيم الإسلامية**. القاهرة: دار الكتب الإسلامية؛ دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٤.

قطب، سيد. **تفسير سورة الشورى**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٥.

ـــــ. **العدالة الاجتماعية في الإسلام**. ط ١٣. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣.

ـــــ. **في ظلال القرآن**. ط ١٧. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢.

قلعه جي، محمد رواس وحامد صادق قنيبي. **معجم لغة الفقهاء**. ط ٢. بيروت: دار النفائس، ١٩٨٨.

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**. تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦. ٧ ج.

كاسيرر، أرنست. **الدولة والأسطورة**. ترجمة أحمد حمدي محمود. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٧٥.

الكرماني، تاج القراء محمود بن حمزة. **أسرار التكرار في القرآن المسمى البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبرهان**. تحقيق عبد القادر أحمد عطا. القاهرة: دار الفضيلة، [د. ت.].

الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد. **كتاب الأصنام**. تحقيق أحمد زكي باشا. ط ٣. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٩٥.

كلينكل، هوريست. **حمورابي البابلي وعصره**. ترجمة محمد وحيد خياطة. دمشق: دار المنار للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٩٠.

الكواكبي، عبد الرحمن. **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

كوثراني، وجيه. **الدولة والخلافة في الخطاب العربي أبّان الثورة الكمالية في تركيا، رشيد رضا ـ علي عبد الرازق ـ عبد الرحمن الشهبندر: دراسة ونصوص**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦. (التراث العربي المعاصر)

كوك، مايكل. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي**. ترجم النص وراجعه على المصادر وقدّم له رضوان السيد، عبد الرحمن السالمي وعمار الجلاصي. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩.

كون، توماس. **بنية الثورات العلمية**. ترجمة شوقي جلال. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢. (عالم المعرفة؛ ١٦٨)

الكيلاني، ماجد عرسان. **الأمة المسلمة: مفهومها، إخراجها، مقوماتها**. عمّان: مؤسسة الريان، ١٩٩٢.

لابيار، ج. و. **السلطة السياسية**. ترجمة الياس حنا الياس. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٣.

لحمداني، حميد. **بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي**. ط ٣. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

لالاند، أندريه. **موسوعة لالاند الفلسفية**. ترجمة خليل أحمد خليل. ط ٢. بيروت: منشورات عويدات، ٢٠٠١. ٣ ج.

لويد، دينيس. **فكرة القانون**. ترجمة سمير الصويص؛ مراجعة سليم بسيسو. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨١. (عالم المعرفة؛ ٤٧)

لويس، برنارد. **لغة السياسة في الإسلام**. ترجمة إبراهيم شتا. قبرص: دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، ١٩٩٣.

مارتن، والاس. **نظريات السرد الحديثة**. ترجمة حياة محمد جاسم. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٨.

مأزق الدولة بين الإسلاميين والليبراليين. القاهرة: إسلام أونلاين؛ مكتبة مدبولي، ٢٠١٠. (كتاب الإسلاميون؛ ٥)

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. تحقيق أحمد المبارك البغدادي. الكويت: دار ابن قتيبة، ١٩٨٩.

ـــ. **النكت والعيون: تفسير الماوردي**. تحقيق السيد بن عبد المقصود ابن عبد الرحيم. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢. ٦ ج.

مجموعة من المؤلفين. **شريعة حمورابي وأصل التشريع في الشرق القديم**. ترجمة أسامة سراس. ط ٢. دمشق: دار علاء الدين، ١٩٩٣.

المراكبي، جاد وجمال أحمد السيد. **الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة**. القاهرة: مطابع ابن تيمية، ١٩٩٤.

المسعري، محمد بن عبد الله. **الحاكمية وسيادة الشرع**. لندن: لجان الدفاع عن الحقوق الشرعية، ٢٠٠٢.

ـــ. **طاعة أولي الأمر: حدودها وقيودها**. ط ٣. لندن: لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، ٢٠٠٢.

مسلم بن الحجاج، أبو الحسين. **الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم**.

المسدي، عبد السلام. **النقد والحداثة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣.

المسيري، عبد الوهاب. **الجماعات الوظيفية اليهودية: نموذج تفسيري جديد**. ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢.

المصري، جميل عبد الله محمد. **دواعي الفتوحات الإسلامية ودعاوي المستشرقين**. دمشق: دار القلم، ١٩٩٠.

المصطفوي، حسن. **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**. ط ٢. قم: مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، بالاشتراك مع دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩.

المطرودي، عبد الرحمن بن إبراهيم. **الإنسان: وجوده وخلافته في الأرض في ضوء القرآن الكريم**. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٠.

مفتاح، محمد. **المفاهيم معالم: نحو تأويل واقعي**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩.

المقدسي، أبو محمد. **الديمقراطية دين**.

مكي، صادق. **حرية الإنسان: بين الواقع والشريعة**. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢.

المودودي، أبو الأعلى. **الجهاد في سبيل الله**. ترجمة مسعود الندوي. كوجرانواله (بكستان): دار العروبة للدعوة الإسلامية، [د. ت.]

ـــــ. **الخلافة والملك**. ترجمة وتحقيق أحمد إدريس. الكويت: دار القلم، ١٩٧٨.

ـــــ. **المصطلحات الأربعة في القرآن: الإله، الرب، العبادة، الدين**. ترجمة محمد كاظم سباق. ط ٥. الكويت: دار القلم، ١٩٧١.

ـــــ. **نظرية الإسلام السياسية**. دمشق: دار الفكر، ١٩٦٧.

ـــــ. **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**. ترجمة جليل حسن الإصلاحي. جدة: الدار السعودية، ١٩٨٥.

المؤدب، عبد الوهاب. **أوهام الإسلام السياسي**. ترجمة محمد بنّيس. بيروت: دار النهار، ٢٠٠٢.

موسوعة السياسة. رئيس التحرير عبد الوهاب الكيالي. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣.

الميداني، عبد الرحمن بن حسن حبنكة. **الأمة الربانية الواحدة**. دمشق: دار القلم، ١٩٨٣.

الميلاد، زكي (معد). **تعارف الحضارات**. دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٦.

ميمون، الربيع. **نظرية القيم في الفكر المعاصر: بين النسبية والمطلقية**. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠.

النبهاني، تقي الدين. **الشخصية الإسلامية**. ط ٦. بيروت: دار الأمة للطباعة والنشر، ٢٠٠٣.

النجار، حسين فوزي. **الإسلام والسياسة: بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام**. القاهرة: مطبوعات الشعب، ١٩٧٠.

النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع**. ط ٢. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣. (سلسلة المنهجية الإسلامية؛ ٥)

الندوي، أبو الحسن. **التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب**. القاهرة: دار آفاق الغد، ١٩٨٠.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي. **سنن النسائي**. تحقيق ناصر الدين الألباني. الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٧.

النص الكامل للمناظرة الكبرى: **مصر بين الدولة الإسلامية والدولة العلمانية**. أعدها للنشر خالد محسن. القاهرة: مركز الإعلام العربي، ١٩٩٢.

نصار، ناصيف. **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.

النفيسي، عبد الله فهد. **في السياسة الشرعية**. الكويت: دار الدعوة، ١٩٨٤.

هاتيه، لولفجانج وديتر فيهفيجر. **مدخل إلى علم اللغة النصي**. ترجمة فالح ابن شبيب العجمي. الرياض: جامعة الملك سعود، ١٩٩٩.

هبرماس، يورغن. **القول الفلسفي للحداثة**. ترجمة فاطمة الجيوشي. دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٥.

هوفمان، مراد. **الإسلام في الألفية الثالثة: ديانة في صعود**. تعريب عادل المعلم ويسن إبراهيم. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٠.

هويدي، فهمي. **الإسلام والديمقراطية**. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣.

ــــ. **مواطنون لا ذميُّون**. ط ٣. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩.

هيكل، محمد خير. **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**. عمّان: دار البيارق، ١٩٩٣.

الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري. **أسباب النزول**. بيروت: عالم الكتب، [د. ت.].

الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر. **المغازي**. تحقيق مارسدن جونس. ط ٣. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٤.

الوزير، زيد بن علي. **الفردية: بحث في أزمة الفقه الفردي السياسي عند المسلمين**. صنعاء: مركز التراث والبحوث اليمني، ٢٠٠٠.

ولد الكوري العلوي الشنقيطي، أحمد. **فتنة الديمقراطية: مفهومها ـ حكمها ـ وقفات مع القائلين بها، المصالح المتوهمة. فيها**. نواكشوط: [د. ن.]، ٢٠٠٧.

ولفنستون، إسرائيل. **تاريخ اليهود العرب في الجاهلية وصدر الإسلام**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٢٧.

ياسين، عبد الجواد. **السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

ياسين، عبد السلام. **الشورى والديمقراطية**. الدار البيضاء: مطبوعات الآفاق، ١٩٩٦.

دوريات

الترابي، حسن. «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم.» **المستقبل العربي**: السنة ٨، العدد ٧٥، أيار/مايو ١٩٨٥.

رضا، محمد رشيد. «منافع الأوروبيين ومضارهم في الشرق: (٣) الاستبداد.» **المنار**: السنة ٩، مج ١٠، العدد ٣٤، ١٩٠٧.

الجطلاوي، الهادي. «أشد الألفاظ تواتراً في القرآن.» **مجلة كلية دار المعلمين العليا** (سوسة ـ تونس): العدد ١، ١٩٩١.

الحاج، عبد الرحمن. «تأسيس أصول التفسير وصلته بالبحث الأصولي.» مجلة **إسلامية المعرفة** (المعهد العالمي للفكر الإسلامي): العدد ٣٧، ٢٠٠٥.

ـــــ. «المنظور الفقهي والتقسيم القرآني للمعمورة.» مجلة **إسلامية المعرفة**: السنة ١٢، العدد ٤٥، ٢٠٠٦.

حللي، عبد الرحمن. «الكتاب: دراسة مفاهيمية قرآنية.» مجلة **التجديد** (الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا): السنة ١١، العدد ٢١، ٢٠٠٧.

السماك، محمد. «الكرامة الإنسانية في المفهوم الإسلامي.» **التسامح** (وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط): السنة ٧، العدد ٢٨، خريف ٢٠٠٩.

السيد، رضوان. «منظومة القيم والحياة الأخلاقية في الرؤية الإسلامية.» **التسامح**: السنة ٧، العدد ٢٨، خريف ٢٠٠٩.

الطعّان، صبحي. «بنية النص الكبرى.» **عالم الفكر**: السنة ٢٣، العددان ١-٢، أيلول/ سبتمبر ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٤.

مغلي، محمد البشير الهاشمي. «القيم الإسلامية: تكليف أخلاقي أم إلزام شرعي؟.» **المنهاج** (مركز الغدير، بيروت): السنة ٣، العدد ٩، ربيع ١٩٩٨.

مقدم، محمد. «رحيل محفوظ نحناح صاحب نظرية «الشورقراطية».» **الحياة**: ٢/٦/٢٠٠٣.

ملكاوي، فتحي. «العمران في منظومة القيم الحاكمة.» مجلة **إسلامية المعرفة**: السنة ١٦، العدد ٥٩، شتاء ٢٠١٠.

الميلاد، زكي. «تعارف الحضارات،» **الكلمة** (بيروت): السنة ٤، العدد ١٦، صيف ١٩٩٧.

ندوات، مؤتمرات

«الرؤى الإصلاحية للمفكر النّهضوي عبد الرحمن الكواكبي: قراءات معاصرة»، قصر الثقافة، حلب، بتاريخ ٢٥ ـ ٢٧ تموز/ يوليو ٢٠٠٦.

المؤتمر الدولي الثالث لمنتدى الوسطية بعنوان «نحو إسهام عربي إسلامي في الحضارة الإنسانية المعاصرة»، عمّان، ٨ ـ ١٠ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٧.

مؤتمر الشريعة والاجتهاد، الخرطوم، بتاريخ ١٩ ـ ٢١ نيسان/ أبريل ٢٠٠٤.

الندوة الإقليمية «نحو نسق فكري إسلامي» معهد إسلام المعرفة، جامعة الجزيرة ـ السودان، بالتعاون مع الإيسيسكو واتحاد الجامعات الإسلامية، الخرطوم ٥ ـ ٧ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٩.

أطروحات، رسائل جامعية

أبو القرايا، بشير سعيد محمد. «الدور السياسي للمسجد.» إشراف حورية توفيق مجاهد (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٤).

حاج حمد، محمد أبو القاسم. «دلالة المفردة القرآنية: دراسة لسانيّة أصوليّة مقارنة.» (رسالة ماجستير، كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٦).

حللي، عبد الرحمن. «دعوة الرسل بين الخصوصية والتكامل في القرآن الكريم.» (أطروحة دكتوراه، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين، تونس، ٢٠٠٣).

رشواني، سامر. «منهجية التفسير الموضوعي في القرآن الكريم.» (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، ٢٠٠٣).

عروي، محمد. «مناهج التحليل والتفسير للخطاب القرآني في العصر الحديث: المنهج الأدبي نموذجاً.» (رسالة ماجستير لنيل شهادة دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٤).

محيي الدين، حازم. «الإصلاح السياسي عند مفسّري القرآن الكريم في النصف الأول من القرن العشرين: رشيد رضا وطنطاوي جوهري نموذجاً.» (أطروحة دكتوراه، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ٢٠٠٧).

٢ ـ الأجنبية

Books

Barker, Rodney. *Political Legitimacy and the State*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1990.

Blattbreg, Charles. *From Pluralist to Patriotic Politics: Putting Practice First*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000.

Blommaert, Jan. *Discourse: A Critical Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2005. (Key Topics in Sociolinguistics)

Dijk, Teun A. Van. *Discourse and Power*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2008.

Dyzenhaus, David. *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelson, and Hermann Heller in Weimar*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2003.

Encyclopedia of Philosophy. Detroit, MI: Thomson Gale/Macmillan Reference USA, 2005.

The Encyclopedia of Religion. [editor in chief, Mircea Eliade; editors, Charles J. Adams [et al.]. New York: Macmillan, 1987.

Encyclopedia of Religion. Lindsay Jones, editor in chief. Detroit, MI: Macmillan Reference USA, 2005.

Encyclopedia of Sociology. Edgar F. Borgatta, editor-in-chief; Rhonda Montgomery, managing editor. 2nd ed. New York: Macmillan Reference USA, 2000. 5 vols.

Encyclopaedia of the Qur'ān. Jane Dammen McAuliffe, general editor. Leiden; Boston, MA: Brill, 2004. 6 vols.

Fairclough, Norman. *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. London; New York: Routledge, 2003.

———. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London; New York: Longman, 1995. (Language in Social Life Series)

———. *Discourse and Social Change*. Cambridge, UK; Cambridge, MA: Polity Press, 1992.

———. *Language and Power*. 2nd ed. Harlow, Eng.; New York: Longman, 2001. (Language in Social Life Series)

———. *New Labour, New Language?*. London: Routledge, 2000.

Al-Faruqi, Ismail Ragi A. *On Arabism Urobah and Religion*. Amsterdam: Djambatan, 1962.

Gee, James Paul. *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method*. 2nd ed. London; New York: Routledge, 2001.

Glasman, Naftaly S. *Evaluation-Based Leadership: School Administration in Contemporary Perspective*. Albany, NY: State University of New York Press, 1986. (SUNY Series in Educational Leadership)

Halliday, M. A. K. and Ruqaiya Hasan. *Cohesion in English*. London: Longman, 1976. (English Language Series; no. 9. A Longman Paperback)

——— and ———. *Language, Context, and Text: Aspects of Language in a Social-Semiotic Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1989. (Language Education)

Hsaio, Kung Chuan. *Political Pluralism; a Study in Contemporary Political Theory*. London: K. Paul, Trench, Trubner and Co.; New York: Harcourt, Brace and Company, Inc., 1927.

Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur*. 2nd ed. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2004.

Kitchen, Kenneth A. *The Bible in its World: The Bible and Archaeology Today.* Exeter: Paternoster Press, 1977.

Letwin, Shirley Robin. *On the History of the Idea of Law.* Edited by Noel B. Reynolds. Cambridge, UK; New York: Cambridge University, 2005.

Madigan, Daniel A. *The Qur'ān's Self Image: Writing and Authority in Islam's Scripture.* Princeton, NJ; Woodstock, Oxfordshire: Princeton University Press, 2001.

Mills, Sara. *Discourse.* 2nd ed. London; New York: Routledge, 2004. (New Critical Idiom)

Minogue, Kenneth. *Politics: A Very Short Introduction.* 2nd ed. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000.

Moran, Michael, Martin Rein and Robert E. Goodin (eds.). *The Oxford Handbook of Public Policy.* Oxford; New York: Oxford University Press, 2006. (Oxford Handbooks of Political Science)

Nash, Ronald H. *Faith and Reason: Searching for a Rational Faith.* Grand Rapids, Mich.: Academie Books, 1988.

Nevill, Dorothy D. and Donald E. Super. *The Values Scale: Theory, Application, and Research Manual.* 2nd ed. Palo Alto, CA: Consulting Psychologists Press, 1989.

O'Halloran, Kieran. *Critical Discourse Analysis and Language Cognition.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

Putnam, Hilary. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays.* 2nd ed. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2002.

Raymond, Walter John. *Dictionary of Politics: Selected American and Foreign Political and Legal Terms.* 7th ed. Lawrenceville, VA: Brunswick Pub. Corp., 1992.

Schaar, John H. *Legitimacy in the Modern State.* 2nd ed. New Brunswick: Transaction Books, 1989.

Schmitt, Carl. *Legality and Legitimacy.* Translated and edited by Jeffrey Seitzer; with an introduction by John P. McCormick. Durham: Duke University Press, 2004.

Sheldon, Garrett Ward (ed.). *Encyclopedia of Political Thought.* New York: Facts on File, 2001.

Sire, James W. *Naming the Elephant: Worldview as a Concept.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004.

Titscher, Stefan [et al.]. *Methods of Text and Discourse Analysis.* Translated by Bryan Jenner. London; Thousand Oaks, CA: SAGE, 2000.

Vincent, Andrew (ed.). *Political Theory: Tradition and Diversity.* New York: Cambridge University Press, 1997.

Watt, W. Montgomery. *Islamic Political Thought: The Basic Concepts.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.

———. *Muhammad at Medina.* Oxford: Clarendon Press, 1956.

Wetherell, Margaret, Stephanie Taylor and Simeon Yates (eds). *Discourse as Data: A Guide for Analysis.* London; Thousand Oaks, CA.: SAGE, 2001.

Wodak, Ruth and Michael Meyer (eds.). *Methods of Critical Discourse Analysis.* London; Thousand Oaks, CA: SAGE, 2002. (Introducing Qualitative Methods)

——— and Paul Chilton (eds). *A New Agenda in (Critical) Discourse Analysis: Theory, Methodology, and Interdisciplinary.* Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins, 2005. (Discourse Approaches to Politics, Society, and Culture; v. 13)

Zwaan, Japp de, Edwin Bakker and Sico van der Meer (eds.). *Challenges in a Changing World: Clingendael Views on Global and Regional Issues.* The Hague: T.M.C. Asser, 2009.

Periodicals

Denny, Frederick M. «Ummah in the Constitution of Medina.» *Journal of Near Eastern Studies*: vol. 36, no. 1, January 1977.

Fairclough, Norman, Bob Jessop and Andrew Sayer. «A Critical Realism and Semiosis.» *Journal of Critical Realism*: vol. 5, no. 1, 2002.

Sigel, Roberta. «Assumptions about the Leading of Political Values.» *Annals of the American Academy of Political and Social Science*: vol. 361, 1965.

Touraine, Alain. «A Method for Studying Social Actors (part II).» *Journal of* World-Systems Research: vol. 6, no. 3, Fall-Winter 2000.

Viganò, Lorenzo. «Judges at Ebla.» *Liber Annuus* (Studium Bibicam Franciscanum, Jerusalem): vol. 41, 1991.

Theses

Lovering, Robert Patrick. «The Concept of Worldview in Contemporary Philosophy or Religion.» (A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School in partial fulfillment of the requirement for the degree of Ph.D, Department of Philosophy, University of Colorado, 2001).

Naugle, David Keith. «A History and Theory of the Concept of «Weltanschauung» (Worldview).» (Thesis presented to the Faculty of the Graduate School in partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Ph.D, University of Texas at Artington, 1998).

Al-Omran, Nayel Musa Shaker. «Constitutional Action and Judicial Review in America, Egypt and the Shari'ah: A Comparative Study.» (Ph. D Thesis, International Islamic University, Malaysia, 2009).